رسالة في

حدوث العالم

والفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية

لشيخ الإسلام العلامة المحقق

حسن بن محمد العطار

شيخ الجامع الأزهر (ت ١٢٥٠ هـ)

تحقيق

مصطفى أحمد ثابت

باحث شرعي بدار الإفتاء المصرية

الأصلين للدراسات والنشر

ASLEIN STUDIES & PUBLICATION



رسالة في

حدوث العالم والفرق بين أزلية الإمكان وإمكان أزلية العالم



رسالة في
حدوث العالم
والفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية

لشيخ الإسلام العلامة المحقق

حسن بن محمد العطار

شيخ الجامع الأزهر (ت ١٢٥٠ هـ)

تحقيق

مصطفى أحمد ثابت

باحث شرعي بدار الإفتاء المصرية





بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، والصلاة والسلام على أشْرفِ المرسلينَ سيِّدِنا مُحَمَّدٍ، وعلى آلِهِ وصحبِهِ أجمعين.

وبعد: فإن أعظم القربات إلى الله هو توحيده والعلم به، والاجتهاد في تحصيل العقائد الدينيّة من أدلتها اليقينيّة، وردّ الشبهات والإشكالات الواردة على أصول الدين؛ سواء طرحها بعض أهل الباطل أو استشكلها بعض الأذكياء من طلبة العلم الموحِّدين، وقد كان ديدَنُ أئمة الإسلام قديمًا وحديثًا القيام بواجب الوقت في نشر عقيدة أهل الإيمان تدريسًا وتأليفًا، والإجابة عن الشبهات وحلّ المشكلات، وبذل الوُسْع في رفع رايات الحق أمام هجمات الملاحدة والزنادقة وأهل البدع والأهواء.

وهذه رسالة عظيمة النفع دبجتها يراع أحد أئمة الإسلام، وواحد من أذكياء العالم، هو شيخ الإسلام العلامة المحقق حسن العطار شيخ الجامع الأزهر، في قضية خطيرة ومهمة، هي عمدة مباحث أصول الدين: ألا وهي قضية حدوث العالم، وهي من أجل المطالب؛ إذ يتفرَّع عنها إثبات الصانع وسائر مباحث علم الكلام.

وتأتي أهمية هذه الرسالة -التي تطبع لأول مرة- أنها ترُدّ على شبهة روّجها قديما كثير من الفلاسفة هي من أقوى شبهاتهم في الإلهيات، ورددها أيضا بعض المجسّمة، وأوردها الفيلسوف الشهير إيمانويل كانت، وهو السؤال عن عِلة حدوث العالم في وقت دون وقت؛ والاستفسار عن موجِب هذا الحدوث هل هو الاختيار أو الإيجاب؟ وإن كان الاختيار فما موجب التخصيص في الاختيار؟

وتأتي إعادة صياغة هذه الشبهة من بعض الملحدين اليوم بصياغة ساذجة؛ إلا أنها راجت على بعض الناس وهي: ماذا كان يفعل الله قبل خلق العالم؟ ولماذا ظلَّ أزمنة «لا نهائية» لا يفعل شيئا ثم فَعَل؟ هذه صياغة الشبهة التي نسمعها اليوم؟ ويبدو أن صاحب السؤال لا يدرك أنه لا معنى لمفهوم الزمن عند جمهور المسلمين قبل خلق العالم، فالزمان عندنا لا يُتصوّر بدون وجود التغيرأو الحركة، والسؤال الحقيقي الذين ينبغي أن يُطرح، هل لله أن يفعل أم لا؟ وإذا كان فاعلًا فهل الفعل في حقه مترتب على اختيار وقصد وإرادة أم هو مبني على الإيجاب وعدم الإرادة؟ هذا هو السؤال الحقيقي الذي ينبغي أن يوجه.

وفي هذا الزمان الذي نعيش فيه-خاصة في السنوات الأخيرة- كثُرَتْ فيه شبهات الملحدين الواردة على عقائد المتدينين، والعجيب أن غالب هذه الشبهات هي شبهات قديمة يُعاد إحياؤها بألفاظ وعبارات جديدة؛ ومع تقصير كثيرٍ منا في القيام بواجب الدفاع عن أصول الدين راجت تلك الشبهات القديمة الجديدة على بعض الشباب؛ وبعض أدعياء العلم من المبتدعة؛ إلا أنه من فضل الله أن أئمتنا السابقين قد قاموا بتلك المهمة على أكمل الوجوه بما يناسب عصرهم، ويصلحُ أن يكون مَورِدًا للانتفاع في وقتنا الحاضر، فجزاهم الله عنا وعن دينه خير الجزاء، وأجزل لهم الرحمة والعطاء.

قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة وأهل الإسلام

وقد ذكر الإمام الغزالي -رحمه الله-أن هذه الشبهة هي أقوى حجج الفلاسفة، وأن غالب كلام الفلاسفة في الإلهيات من باب الظنون والتخييل، وهي قولهم: إن العلَّة الأزلية لوجود العالم إن كانت تامَّة وجب قدم العالم؛ لأن العالم هو معلول هذه العلّة التامَّة، وإن كانت العلة الأزلية غير تامة، فلابد لمعلولها من سبب والقول فيه كالقول في حدوث العالم؛ فيبطل الحدوث؛ فيتعين أن تكون العلة القديمة تامة؛ فيجب قدم العالم.

قال الغزالي في تهافت الفلاسفة (ص:٩٠-٩٢ طبعة دار المعارف) «قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن تجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآنَ ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم. وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة فإما ألا يوجد عنه شيء قط وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال.

ثم قال: «وتحقيقه أن يقال: لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان. ولا أمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا أمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك. فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فيكون قد حدثت الإرادة.

وحدوثه في ذاته محال لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريداً.

ولنترك النظر في محل حدوثه. أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه! وأنه من أين حدث؟ ولم حدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث فليكن العالم حادثاً لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ العدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة؟ فلما أن تبدل ذلك بالوجود وحدث عاد الإشكال بعينه. أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية.

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال، وتقدير تغير حال محال، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدثه ثبت قدمه لا محالة». اهـ

فهذه هي تمام الشبهة كما ذكرها الإمام الغزالي رحمه الله، وقد استوفى الرد عليها بأوضح بيان بعد ذلك بعد أن عرضها بمنتهى القوة والإنصاف، والناظر في مصنفات الإمام الرازي رحمه الله يجد أنه قد تأثر بطريقة الغزالي تلك في قوة عرض مذاهب الخصوم مع الأمانة في النقل لدرجة تجعل الناظر يظنه على مذهبهم، ثم قارن بين هذه الطريقة وبين طريقة ابن تيمية في تشويه الخصوم وإلزامهم ما لا يلزم.

قال الإمام الغزالي رحمه الله في رَدِّه في تهافت الفلاسفة (ص: ١٠٢):

«قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة، والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة. ولكن لما تساوى نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل: للقديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، فقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين، كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله.

فإن قيل: إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض، فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تميز له، وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً، ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لأن هذا في محل وذاك في محل آخر، وهذا يوجب التميز.

ولا السوادان في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً لأن هذا فارق ذلك في الوقت، فكيف يساويه من كل وجه. وإذا قلنا: السوادان مثلان، عنينا به في

السوادية مضافاً إليه على الخصوص لا على الإطلاق، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت الاثنينية أصلاً.

إذا كان بين يديه قدحان متساويان لا يمكن أن يأخذ أحدهما بدون تمييز يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعارة من إرادتنا ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه، لم يمكن أن يأخذ أحدهما، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن أو أخف أو أقرب إلى جانب يمينه، إن كان عادته تحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال.

والاعتراض من وجهين: الأول أن قولكم: إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله يفارق علمنا في أمور قررناها، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل: ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لأنا لا نعقله في حقنا. قيل: هذا عمل توهمك، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك، فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء. وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ». اهـ

وقال رحمه الله في الاقتصاد في الاعتقاد (ص٦١ ط دار الكتب العلمية)، في معرض إثبات صفة الإرادة: «الله سبحانه وتعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الإمكان لأن هذه الإمكانات متساوية، فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به

فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفى به عن القدرة، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا حتى لا نحتاج إلى الإرادة، إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال». اهـ

ثم ذكر الإمام هذه الشبهة التي استمسك بها الفلاسفة فقال: «فإن قيل: وهذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين فالإرادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية، إذ يقال الذات لا تكفي للحدوث، إذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي إذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة، فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج إلى الإرادة؟ فيقال: والإرادة لا تكفي، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ونسبتها إلى الضدين واحدة، فإن وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون.

فيقال: وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون؟ فإن قيل: لا، فهو محال؛ وإن قيل: نعم، فهما متساويان؛ أعني الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج إلى مخصص ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص ويتسلسل إلى غير نهاية».

وذكر الإمام رحمه الله أن الناس في هذه المسألة على فرق، ذكرها وبيّن ضعف دليلها، ثم ذكر دليل أهل السنة فقال: «وأما أهل الحق فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن أضدادها المماثلة لها، وقول القائل إنه لم تعلقت بها وأضدادها مثلها في الإمكان، هذا سؤال خطأ فإن الإرادة ليست إلا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله.

فقول القائل لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله؟ كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم؟ فيقال: لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم، فقول القائل لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً، ولم كان الممكن ممكناً، والواجب واجباً، وهذا محال؛ لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات، فكذلك الإرادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله، فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله؟ كقوله لم كانت الإرادة إرادة والقدرة قدرة؟ وهو محال، وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك إلا الإرادة، فكان أقوم الفرق قيلاً وأهداهم سبيلاً من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة، بل قال هي قديمة متعلقة بالأحداث في وقت مخصوص، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك، وهذا ما لا يستغني عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال». اهـ

وهذا الجواب من الإمام رحمه الله هو الحق والتحقيق في هذه المسألة ولا سبيل إلى قطع التسلسل ومعرفة موجب تخصيص وجود العالم إلا بما ذكر.



مع ابن تيمية وقدم العالم بالنوع

ومن هؤلاء الذين خاضوا بالباطل في هذه المسألة ابن تيمية فإنه ينكر حدوث نوع العالم بناء على أصله الفاسد بوجوب تسلسل أفعال الله في جانب الماضي؛ لأن الله عنده لا يُتصور أن يكون عاطلًا عن الفعل ثم فعل؛ ولأن الفعل عنده من لوازم الحياة، ويصف الذين نفوا التسلسل وقدم العالم بالنوع كما يقول بأنهم عطلوا الخالق عن الفعل، فالتزم دوام فعل الباري في الماضي، والتزم قيام الحوادث بذاته؛ لأن المخصص لوجود العالم عنده هي إرادات حادثة باستمرار في ذاته، وهذا الكلام هو في الحقيقة قول بأن الله موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، وإن نفاه ابن تيمية وهرب منه.

وأما أهل السنة فإنهم يقولون إن الكمال الإلهيّ أن يكون الحق سبحانه قادرًا على الخلق والإيجاد لا أن يخلق بالفعل، بتعبير آخر أن يكون خالقًا بالقوة إذا شاء خلق ولو شاء لم يخلق، لأن الخلق من أفعاله، والله لا يجب عليه أي فعل وإلا كان -تعالى الله عن ذلك- مُكرَهًا لا مختارا.

يقول الإمام أبو جعفر الطحاوي في عقيدته المشهورة مُقرِّرا هذا المعنى: (ص:٣٤) «ما زال بصفاته قديما قبل خلقه لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم (الخالق) ولا بإحداثه البرية استفاد اسم (الباري) له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محيي الموتى بعدما أحيا استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه على كل شيء قدير». اهـ

فقوله رحمه الله له معنى الخالق ولا مخلوق، ثم تعليله لذلك بأنه على كل شيء قدير صريح في أن الحق سبحانه كان متفردًا بالبقاء وحده كما يعتقد أهل السنة، ليس معه شيء وليس قبله شيء كما وردت به الأحاديث الصحاح[1]، لوجوب كونه مريدًا بصفة أزلية قديمة.

إلا أن ابن تيمية لا يرتضي ذلك، ويدّعي أنه لا فرق بين دوام إمكان الخلق في حق الباري سبحانه وبين إمكان أزلية نوع الحوادث فيقول في الصفدية (٢/١٦٨): «فإذا قيل لم يزل الرب قادرا وقيل مع ذلك لم يكن الفعل ممكنا ثم صار ممكنا وأنه يمتنع أن يكون الفعل لم يزل مقدورا كان حقيقة الكلام لم يزل قادرا مع كونه كان غير قادر ثم صار قادرا فإن إثبات القادرية مع امتناع المقدور جمع بين المتناقضين وكذلك هذا وذلك أن الفعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم يجب أن يكون له أول فكل ما سبق بالعدم فله أول إذ العدم قبله وما لا أول له ليس قبله شيء بل هو دائم لم يزل». اهـ

فقول ابن تيمية هنا: «إثبات القادريّة مع امتناع المقدور جمع بين المتناقضين» غير صحيح؛ لأن المقدور بالنظر لذاته ممكنٌ أزلا وأبدا لكنّ الممكنَ قد يضاف إلى

(١) في صحيح البخاري عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، قال: دخلت على النبي ﷺ، وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال: «اقبلوا البشرى يا بني تميم»، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا، مرتين، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: «اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم»، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك [ص:١٠٦] عن هذا الأمر؟ قال: «كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض» فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها.

وجاء الحديث أيضا بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله». وقد حاول ابن تيمية نفي الرواية الأولى بلفظ «غيره» وادعى أنها من تصرف الراوي، وقد نبه الحافظ ابن حجر في الفتح وغيره على خطئه في ذلك، وأن رواية الباب «كان الله ولم يكن شيء غيره» أصرح في العدم وفيه دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لأن كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه على الماء معناه أنه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش على الماء. انظر فتح الباري ٦/ ٢٨٩.

أمر فيخرج عن هذا الوصف، فالمقدور الذي هو العالم إذا أضيف إلى الأزل صار مستحيلا لما فيه من الجمع بين المسبوقية ونفيها، وإذا أضيف إلى ما يزال كان ممكنا، وإذا أُخذ مجردا عن الإضافتين كان ممكنا أيضا. كما أن العرض بذاته ممكن وإن أخذ بقيد انفكاكه عن الجوهر كان مستحيلا.

فهنا يقول ابن تيمية ما معناه: «لا أريد بقدم المقدور قدم عينه؛ لأن كل ما سوى الله حادث، بل أردتُ أنه لا يزال يخلق حادثا بعد حادث بلا أول». فيُقال له: إن الحكم على كل ما سوى الله بأنه حادث لا يتأتى مع القول بلا أولية مجموعها لأن النوع لا يوجد في الخارج مستقلا عن أفراده؛ ولأن الخلق هو الإيجاد المسبوق بالعدم، واللاأوليّة نقيض ذلك، ولأنه يلزم على ذلك انقضاء ما لا نهاية له، وكل ذلك محال. فكل من ادعى قدم نوع الحوادث لزمه بلا شك قدم فرد واحد منها على الأقل وإلا كان الكلام غير معقول.

ويقول ابن تيمية أيضا في الرسالة الصفديّة: «فإذا قيل الفعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا أول لإمكانه كان المعنى أن الفعل بشرط كونه له أول لا أول له ونظير هذا التناقض فرقهم بين أزلية الصحة وصحة الأزلية وربما قالوا بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان وهو فرق لا حقيقة له فإنه إذا كان الإمكان الذي هو الصحة أزليا فمعنى ذلك أنه لم يزل الفعل ممكنا صحيحا.

هذا هو المراد بأزلية الإمكان والصحة ومعلوم أن هذا يتضمن إمكان أزلية الفعل وصحة ذلك فإنه إما أن يكون الثابت في نفس الأمر أزلية الفعل أو امتناعها فإن كان الثابت هو الامتناع كان الفعل ممتنعا في الأزل فلم يكن ممكنا وحينئذ فلا يكون الإمكان أزليا بل حادثا بعد أن لم يكن وهذا قول بأن إمكان الفعل ليس بأزلي بل حادث بعد أن لم يكن من غير مسبب يوجب حدوثه وهو خلاف قولهم بأزلية الإمكان[1]» اهـ كلام ابن تيمية.

---

(١) الرسالة الصفدية (٢/ ١٦٨) تحقيق محمد رشاد سالم طبعة مكتبة ابن تيمية.

هذه هي الشبهة التي بنى عليها أكثر أقواله في أصول الدين وفي ذات الرب سبحانه، وخالف بها جمهور المسلمين، وهي بعينها المقدمة التي انطلق منها الفلاسفة للقول بقدم العالم؛ إلا أن ابن تيمية يخالف الفلاسفة في عدم جواز تجدد شيء في القديم كي يوجد العالم، فهو يقول بأن الله تتجدد في ذاته إرادات حادثة منذ الأزل، وهذا أحد الأصول الفاسدة عنده والتي بنى عليها جل آرائه في أصول الدين.

وهذه العبارة التي نقلناها عن ابن تيمية في الصفدية هي محل السؤال الموجّه للشيخ حسن العطار في هذه الرسالة المهمة العظيمة النفع، وقد بيَّن المحققون من أئمة الإسلام قبل ابن تيمية وبعده الجواب على ما ادعاه من أن أزلية إمكان الفعل لا يستلزم إمكان أزلية المفعول بالذات أو بالنوع كما يدَّعي ابن تيمية، وسوف يستوفي الإمام العطار الرَّد على هذه الشبهة، ولكننا ننبه سريعًا هنا أن دعوى التناقض الذي يصدِّره ابن تيمية في قوله: «الفعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا أول لإمكانه كان المعنى أن الفعل بشرط كونه له أول لا أول له» مغالطة واضحة منه وليس تناقضًا كما يدّعي؛ إذ أن المُثبَت في القضية الأولى -«الفعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا أول لإمكانه»- هو لا أولية إمكان الفعل، والإمكان هنا أمر اعتباري ليس له تحقق في الخارج. أما المنفي في العبارة الثانية: «الفعل بشرط كونه له أول لا أول له» هو الفعل بمعنى نفس الإيجاد من عدم، فليس هناك اتحاد في النسبة الحكمية حتى يُقال إن هذا تناقض، فلا يلزم الثاني من الأول.

وأما تعليل استحالة الخلق أو الفعل في الأزل فواضح؛ لأن الخلق والأزل نقيضان لا يجتمعان، فالخلق هو الإيجاد المسبوق بعدم، والأزل هو عدم الابتداء وعدم الأولية، ولذا قال أئمة أهل السنة: «**إن الله قادرٌ في الأزل على الخلق فيما لا يزال**». فالأزل ظرف لوصفه بالقدرة، إذ جميع صفاته سبحانه أزلية قديمة، واللا يزال ظرف للخلق، فلا إشكال ولا تناقض.

وغاية ما يحتجّ به ابن تيمية وأتباعه اليوم على قدم نوع الحوادث أنهم يقولون: «هل كان يجوزُ أن يخلق اللهُ العالمَ قبل خلقه له بحيث يكون قدر ابتدائه إلى وقتنا

اليوم أكثر مما هو عليه؛ كأن يكون عُمر العالم مثلا عشرين بليون سنة بدلا من ثلاث عشرة بليون سنة؟ فإن أجاب المسؤول بنعم قالوا له: وهل يجوز أن يكون عمره أكبر من ذلك وابتداؤه قبل ذلك؟ فيجيب المسؤول بنعم. فحينئذ يقولون: هذا اعتراف بأن كل زمان متوهم أو متحقق يُقدّر أن الله ابتدأ الخلق فيه يمكن أن يكون مسبوقا بخلق وهكذا إلى ما لا بداية له كحوادث المستقبل فهي مقدر لها الاستمرار إلى ما لا نهاية له، ويلزم عن ذلك إمكان نوع حوادث لا أول لها».

وهذا من غلبة الوهم على حكم العقل، فإن العقل يتوهمُ أن استمرار تجويز وقوع الحوادث في الأزمان السابقة يلزم عنه اتّصال الأزل باللايزال وهذا هو عين الوهم لأن الأزل واللايزال ليسا كالخطين المتصلين الذين تفصل بينهما نقطة يمكن تخطيها بالعودة إلى الوراء، فمهما قدرت من زمانٍ ماضٍ وُجد فيه شيء من الحوادث فهو مما لا يزال.

وقد نص على ذلك أئمة أهل السنة فقال الإمام الشهرستاني في معرض كلامه على استحالة حوادث لا أول لها: «يبقى أن يقال هل كان يجوز أن يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بُدوّه إلى وقتنا أكثر زمانا فيجاب عنه: أن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً؛ إذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك تقدير وهمي يسمى تجويزاً عقلياً والتقديرات والتجويزات لا تقف ولا تتناهى، وهو كما إذا سألتم هل كان يجوز أن يحدث العالم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته إلى مكاننا أكبر مسافةً فيجاب عنه إن إثبات الحد والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً إذ البرهان قد دلّ عليه، وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزاً عقلياً، والتقديرات والتجويزات لا تتناهى، فتقدير مكان وراء العالم مكاناً كتقدير زمان وراء العالم زماناً، وبالجملة حدث العالم حيث يتصور الحدوث والحادث ما له أول والقديم ما لا أول له والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال، هذا ما نعقله من الحدوث ضرورة وهو كتناهي العالم من الحجمية والجسمية حذو القذة بالقذة».[1] اهـ

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ١٩.

وأما الصنف الثالث الذين يوردون هذه الشبهة فهم الملحدون المتمسّكون بالعلم التجريبي، وهم أبعد الناس عن الفلسفة والتفكير المنطقي السليم رغم تشدّقهم بدعاوي العقلانية والعلمانية، فهم يوردون هذا السؤال من باب الإفحام بشكل ساذج في صيغة: «إذا كانت هناك أزمنة لا نهاية لها قبل خلق العالم، فماذا كان يفعل الإله قبل خلق العالم في هذه الأزمنة؟». وهذا السؤال مبني على تصور قدم الزمان، وهذا السؤالَ هنا غيرُ واردٍ على أهل الأديان الذين يعتقدون بحدوث الزمان وأنه أمر اعتباري مُنتَزَع من ملاحظة التغير والحركة بعد إيجاد العالم، فقول القائل «إن الله ظلّ أزمنةً لا نهائية لا يفعل شيئًا ثم فعل» لا معنى له، لأنه قبل خلق العالم لم يكن هناك ثَمَّ زمان أو مكان، فالسؤال الصحيح كما قدّمنا: هل لله أن يخلق من عدم أم لا؟ والجواب الذي دلّ عليه العقل والعلم أنه الله قد أوجد العالم لا من شيء، ولا في زمان، بل بإيجاد العالم وُجِد الزمان.

وقد سبق هؤلاء الفيلسوف الشهير إيمانويل كانت إلى طرح هذا الإشكال في كتابه نقد العقل الخالص، ومعلوم للباحثين أن كثيرا من فلسفة كانت مبنية على آراء نيوتن القائلة بلا محدودية الزمان والمكان؛ فالزمان والمكان مستقلان تماما عن المادة والحركة، وهذا من الفروق الأساسية بين الفيزياء الكلاسيكية التي أرسى دعائمها نيوتن وبين الفيزياء الحديثة التي قضت على أغلب تصوراتنا القديمة عن الكون والزمان والمكان، والتي شُيِّدَت مبانيها على يد مؤسس النظرية النسبية ألبرت آينشتاين.

ناقش كانت في كتابه (نقد العقل المحض) فكرة حدوث العالم، واعتقد أن هذا الأمر من مناقضات العقل المجرد (Antinomies) والتي اشتهرت باسم مناقضات كانت، فقد كان يعتقد بوجود حجج مساوية في القوة والإقناع لعدد من الأطروحات، ومنها الأطروحة القائلة بأن للكون بداية، وبنقيضها القائلة بأنه ليس له بداية،

واحتج بأنه إذا لم تكن للكون بداية فسوف يكون هناك مرحلة لا نهائية من الزمن قبل أي حدث من الأحداث، مما يترتب عليه توقف الواقع على انقضاء ما لا نهاية له، واعتبر كانت هذا غير معقول، أما حجَّته بشأن نقيض هذه القضية وهي كون الكون أزليًا: أنه إذا كان للكون بداية فسوف تكون هناك أزمان لا نهائية في جانب الماضي مستمرة إلى يومنا هذا، فلماذا لم يبدأ الكون في أي زمن مضى من هذه الأزمنة؟. وهذا يدُلُّ أن كانت كان معتقدا باستمرار وجود الزمان في الوراء بلا انقطاع.

ومعلوم أن هذا التصور الكلاسيكي عن قدم الزمان قد ثبت بطلانه، فالزمان في النسبية ما هو إلا انتقال رمزي في المكان، وهذا المقدار يختلف بحسب حقول السرعة والجاذبية.



موضوع الرسالة
وتوثيق نسبتها إلى المؤلف

هذه الرسالة هي جواب من الإمام الشيخ حسن العطار على سؤال موجه إليه من أحد أذكياء الطلاب، وموضوع السؤال لطوله اشتمل على مسائل عديدة ومتفرقة، منها الفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، ومنها استحالة وجود غاية للمستحيل العقلي، واستحالة انقلابه ممكنا، وعن بعض أبحاث الممكن ومعنى الاستحالة بالغير، وحَوَتْ مسائل عن تعلقّات صفة الإرادة ومعناها، وتعليل كون العدم سابقا على الوجود في حق الممكن مع استوائهما بالنظر إلى ماهية الممكن، وعن حقيقة الزمان وعلاقته بحدوث العالم، وعلة احتياج العالم إلى الصانع هل هي الحدوث أم الإمكان؟ فهي مشتملة على اختصارها على مسائل دقيقة كثيرة، أهمها ما يتعلق بالمبحث المشهور في كتب التوحيد وهو أن أزلية إمكان العالم لا تستلزم إمكان أزليته، والرد على الفلاسفة القائلين باستحالة صدور حادث من قديم، وهذا العنوان الذي عنونّا به الرسالة: «رسالة في حدوث العالم» ليس هو عنوانها على المخطوط ولا الذي سماها به مؤلفها، وإنما عنوان المخطوط كما يظهر من نسخة المكتبة الأزهرية هو «جواب سؤال هل العالم في الأزل مستحيل الوجود وقد وجد». وإنما جعلنا لها هذا العنوان لتعلق السؤال ومباحثه تعلقا وثيق الصلة بهذه المسألة المهمة وهي مسألة حدوث العالم، ثم أرفقنا بهذا العنوان عنوانا جانبيّا وهو«والفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية» لأنها أكثر المسائل التي دار عليها الكلام في رسالتنا هذه وأهمها، وهي وثيقة الصلة أيضا بحدوث العالم.

وتتميز هذه الرسالة ككل مصنفات الشيخ حسن العطار بالتحقيق التام، وجمع الأقوال المختلفة في المسألة لاسيما في الكتب الغير مشهورة، وكثرة النقل عن الأعاجم، مع توضيح الخفيّ منها، فهي رسالة مهمة وإضافة للمكتبة الكلامية السنيّة على وجازة ألفاظها.

وأما توثيق هذه الرسالة للشيخ حسن العطار، فقد ذكر تلميذه ورفيقه محمد العطار الدمشقي الشهير بالمدرس والمتوفى سنة ١٢٤٣هـ في ترجمته للإمام حسن العطار التي أوردها أوائل شرحه على منظومة الإمام حسن العطار في التشريح وهو مخطوط لم يطبع قال ضمن مؤلفات العطار: «ورسالة في الفرق بين إمكان ولا إمكان الأزلية». ومما يدل أيضاً على تركه جملة من الرسائل في عدد من العلوم ما يفهم من عبارته التي ساقها في إجازته للشيخ حسن البيطار «ولنا رسائل عديدة في مسائل متفرقة من علم الكلام والحكمة وغير ذلك». وفهارس المكتبة الأزهرية شاهدة بذلك فمن تلك الرسائل الحكمية والكلامية الموجودة للعطار في المكتبة الأزهرية رسالة في جواب سؤال الفقير مصطفى البدري، ورسالتان في علم الكلام، وهذه الرسالة، ورسالة في خلق أفعال العباد.

ومما يرجح صحة نسبة هذه الرسالة للعطار ذكر اسم الشيخ في آخر الرسالة وكتابة تاريخ تصنيفها، كما هو واضح بالنسخة (أ)، كما أن ناسخ المخطوط نقل في آخره ما ذكره العطار من ثناء شيخه الشيخ ثعيلب الفشني على ما كتبه في هذا الجواب، ثم إن الخبير بكتب الشيخ حسن العطار ولاسيما حاشيته على شرح التهذيب للخبيصي وحاشيته على المطلع لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري في المنطق، وحاشية شرح الأزهرية، وحاشية شرح جمع الجوامع وغيرها لا يرتاب في صحة نسبتها إليه، فأسلوبه واضح جدا وطريقته في التصنيف ظاهرة في ثناياها، وأهم ما يتميز به الشيخ هو سعة الاطلاع في المسائل التي يبحثها، ونقله عن غرائب المصنفات الحكمية سيما كتب الأعاجم، مع ترجيحه لما يراه الحق وفق النظر

والبحث، وعدم الرضا بمجرد النقل بل الاعتراض أحيانا كثيرة، والتدليل على صحة رأيه وفق ما اقتضاه البرهان.

وكان الذي أرشدني لهذه الرسالة هو شيخنا الشيخ أسامة السيد الأزهري منذ ما يزيد على اثنتي عشرة سنة بعد أن صور نسخة منها من مكتبة الشيخ حسنين مخلوف ببني عدي بأسيوط، فنسختها لأذاكرها، ثم اتفق أن قابلت شيخنا الشيخ سعيد فودة بعدها في معرض القاهرة للكتاب فأطلعته عليها فسُرّ بها سرورا كبيرا، وحثني على أن أحققها وأطبعها، لكن مع الانشغال وعدم فراغ البال نسيت أمرها، حتى اهتديت إلى نسخة ثانية من المخطوط الخاص بها في فهرس المكتبة الأزهرية وأنا أطالعه بحثا عن كتاب آخر، فتحمست لإخراجها، فقابلت نسختي الرسالة مرة أخرى، وكتبت عليها بعض التعليقات اليسيرة، والحمد لله رب العالمين.

للتواصل مع المحقق

mathabet@hotmail.com



ترجمة العلامة الشيخ حسن العطار

هو شيخ الإسلام الإمام العلامة حسن بن محمد كتن الشهير بالعطار، ولد بالقاهرة سنة ١١٨٢هـ وقد حدد تاريخ مولده بنفسه في منظومته النحوية، حيث ذكر أنه ألفها في يومين في شهر ذي القعدة سنة ١٢٠٢هـ، ٣ أغسطس سنة ١٧٨٨م، وأن سِنَّه في هذا الحين كانت عشرين عامًا، وذلك حيث يقول:

وألــف في يــومين عــام الــذي لــه غرب[1] جاء تاريخًا بشـهر أحـد عشـر

ومعــــذرة يـــا صــــاحبي لمؤلـــف لـه عشــر أعـوام وعشــر مـن العمـر

وكان والده يمت بنسبة إلى أسرة مغربية وفدت إلى مصر، وكان عَطّارا رقيق الحال، له اشتغال بالعلم كما تدل عليه عبارة ولده الشيخ حسن العطار في بعض كتبه «ذاكرت بهذا الوالد رحمه الله»[2]، وكان الوالد يصطحب الولد إلى متجره، ويستعين به في صغار شئونه فنشأ حاد الذكاء قوي الفطنة، يهوى العلم والمعرفة، فكان يتسلل إلى الأزهر مستخفيًا من أبيه، وقد أعجب به والده إذ رآه يقرأ القرآن في زمن وجيز، فشجعه على حضور الدروس وطلب العلم، فتفقه ودرس على أعيان العصر أمثال العلامة الشيخ محمد الصبان، والشيخ أحمد بن يونس، والشيخ عبد الرحمن المغربي، والشيخ محمد الشنواني، والشيخ عبد الله سويدان،

---

(١) الغين بحساب الجُمَّل تعادل (١٠٠٠)، والراء (٢٠٠)، والباء (٢)، فيكون المجموع ١٢٠٢هـ. وحساب الجُمَّل: طريقة لتسجيل صور الأرقام والتواريخ باستخدام الحروف الأبجدية، حيث يعطى لكل حرف رقم مُعيَّن يدلُّ عليه، فكانوا من تشكيلة هذه الحروف ومجموعها يصلون إلى ما تعنيه من تاريخ مقصود وبالعكس كانوا يستخدمون الأرقام للوصول إلى النصوص.

(٢) حسن العطار، د محمد عبد الغني حسن ص٢٠.

وغيرهم من أعيان السادة الشافعية، وأما من السادة المالكية: فدرس على الإمام الشيخ محمد الأمير، والشيخ محمد عرفه الدسوقي، والشيخ أحمد برغوث، والشيخ البيلي، وغيرهم[1]، كما شغف من صغره بالأدب، وجدّ في مطالعته والتزود منه حتى أتقن النظم والنثر، وكان يأسف على انحطاط الأدب في عصره، ويصف أغلب الشعراء بأنهم اتخذوا الشعر حِرفة وذريعة إلى كسب الأموال بالمدح والتملق، من كان يصنع القطعة من الشعر في مدح شخص، ثم يغيرها في مدح آخر، وهكذا حتى يمتدح بها كثيرًا من الناس، وهو لا يزيد على أن يغير الاسم والقافية، ولذلك رجا ألا يحفظ عنه ما كتب في المدح والهجاء إلا ما قال في النسيب في أيام شبابه.

ولما اضطربت الفتن بدخول الفرنسيين مصر رحل إلى أسيوط في الصعيد، ووقع فيها طاعون شديد فهاجر الشيخ الإمام إلى مكة للحج، ثم سافر منها إلى معان، ثم الخليل فالقدس بفلسطين، ورحل إلى الشام، فأقام بدمشق في المدرسة البدرية، ثم رحل إلى ألبانيا حيث استقر بمدينة أشكور مدة، وأخيرًا عاد إلى القاهرة بعد جلاء الفرنسيين عنها، وقد أداه حبه الحياة الاجتماعية وميله إلى المخالطة، وما عرف به من خفة الروح، وطيب المعاشرة، إلى الاتصال ببعض الفرنسيين العلماء فاستفاد من فنونهم، وأفادهم اللغة العربية، وأتقن التركية وألم بالفرنسية، واختلط بكثير من العلماء النابهين من عرب وأتراك وفرنسيين، فزادت ثروته الثقافية نماء واتِّساعًا وعُمقًا.

ولما عاد إلى مصر تولى تحرير الوقائع المصرية، فكان أحد الأزهريين الأدباء الذين نهضوا بها، وكانت له شهرة علمية أدبية، ومكانة أذعن لها معاصروه من العلماء، والأدباء، والأفذاذ.

وكان يعقد مجلسا لقراءة تفسير البيضاوي، فيتوافد الشيوخ عليه تاركين حلق دروسهم، وقد أهلته هذه المكانة العلمية والأدبية، وما اتسم به من النبوغ، وما طار

---

(١) حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للبيطار (١/ ٤٩٠).

من شهرته، وبعد صيته أن يكون شيخا للأزهر بعد وفاة الشيخ «أحمد الدمهوجي الشافعي».[1]

مواهب الشيخ العطار واختلاف تكوينه العلمي عن جل الأزهريين

كان الإمام العطّار نمطًا فريدًا من شيوخ الأزهر في ذلك العصر، فقد اتسعت معارفه اتساعًا عظيمًا في مختلف الفنون والعلوم، مع شدة ذكائه وقوة عارضته، وتكثّره من مطالعة الكتب وشراء المصنفات الغريبة، مع حرصه الشديد على تطبيق ما عرفه من العلوم النظرية فقد اشتغل بصناعة المزاول الليلية والنهارية، وأتقن الرصد الفلكي الأسطرلاب، وسجل هذا في مؤلفاته إلى جانب الطب والتشريح، ودرس العلوم الهندسية، والرياضية، والفلكية، وتعمق في دراستها، قال عنه معاصره الشيخ شهاب الدين الشاعر ونقله عنه علي مبارك: «إنه كان آية في حِدَّة النظر وقوة الذكاء، وكان يزورنا ليلا في بعض الأحيان، فيتناول الكتاب الدقيق الخط الذي تعسر قراءته في وضح النهار، فيقرأ فيه على ضوء السراج، وربما استعار مني الكتاب في مجلدين فلا يلبث عنده إلا أسبوعًا أو أسبوعين ويعيده إِلَيَّ وقد استوفى قراءته وكتب في طُرَرِهِ على كثير من مواضعه»[2]، ويقول عنه تلميذه العلامة رفاعة الطهطاوي: «كانت له مشاركة في كثير من هذه العلوم -العلوم العصرية- حتى في العلوم الجغرافية، لقد وجدت بخطه هوامش جليلة على كتاب تقويم البلدان لإسماعيل أبي الفداء سلطان حماة، وله هوامش أيضًا وجدتها بأكثر التواريخ على طبقات الأطباء وغيرها، وكان يطلع دائمًا على الكتب المعربة من تواريخ وغيرها، وكان له ولوع شديد بسائر المعارف البشرية»[3] فهيأ الله له ما لم يعطِ لكثير من معاصريه بل حباه ما تفوق به على أكثر شيوخه، فكان عالمًا بشأنه قائما أمور زمانه، مستشرفًا لكثير من الوقائع والأحداث بفراسته وسعة اطلاعه وفهمه.

---

(١) الأزهر وأثره في النهضة الأدبية الحديثة لمحمد كامل الفقي (٣/ ١٣٢).

(٢) الخطط التوفيقية ج ٤.

(٣) مباهج الألباب المصرية لرفاعة رافع الطهطاوي ص ٣٧٥.

وإلى جانب المصنفات والكتب العربية، فقد ولع العطار ولعًا شديدا بالكتب المترجمة، ويشهد له تلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي بهذا فيقول عنه: «وكان يطلّع دائما على الكتب المعرّبة من تواريخ وغيرها»[١].

وذكر الإمام العطار في آخر حاشيته على شرح إيساغوجي لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري: أن مدة سفره وسياحته في بلاد الروم والشام استغرقت عشرة أعوام وأنه قدم مصر سَنة ١٢٢٨هـ مزوّدا بعلوم كثيرة، مما جعل علماء عصره يقرون له بالانفراد، وكان أكابر المشايخ إذا رأوا بدءَ عقده للمجلس تركوا حلقهم وقاموا إلى درسه، وكان بين من يحضر مجالسه من المستشرقين المستشرق الإنجليزي المعروف إدوارد وليم لين.[٢]

وكان لمعرفة العطار بالعلوم التجريبية وغيرها من المعارف المترجمة والتي اطلع عليها أثر كبير في عدم صدمته بما جاء له الفرنسيس من علوم ومعارف حديثة لم يكن الناس في مصر من شيوخ وعلماء فضلا عن العوام على علم بها، بل كان واعيًا بأكثر ما جاءوا به فيقول هو في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه: «وقع في زمننا أن جلبت كتب من بلاد الإفرنج، وترجمت باللغة التركية والعربية، وفيها أعمال كثيرة، وأعمال دقيقة، اطلعنا على بعضها. وقد تتحول تلك الأعمال بواسطة الأصول الهندسية والعلوم الطبيعية من القوة إلى الفعل»[٣].

ويذكر أيضا الأستاذ علي مبارك في الخطط التوفيقية عن الإمام العطار شغفه بالعلوم والمعارف التجريبية فيقول عنه: «واتصل بناس من الفرنساوية، فكان يستفيد من الفنون المستعملة في بلادهم، ويفيدهم اللغة العربية، ويقول: إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، ويتعجب مما وصلت

---

(١) مباهج الألباب المصرية، رفاعة الطهطاوي.

(٢) من أعلام الفكر المصري الحديث، أ.د محمود حمدي زقزوق ص١١.

(٣) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع ٢/ ٦٤١.

إليه تلك الأمة يعني الفرنسية، من المعارف والعلوم، وكثرة كتبهم وتحريرها، وتقريبها لطرق الاستفادة»[1].

ويقول العطّار في معرض بيان اهتمامه بهذه العلوم التجريبية التي رآها عند الفرنسيين، والتي كان قد درَس ودرَّس بعضها نظريا قبل أن يرى أثرها العملي على أيديهم: «ومن سمتْ به همته إلى الاطلاع على غرائب المؤلفات، وعجائب المصنفات، انكشفت له حقائق كثير من دقائق العلوم، وتنزهت فكرته إن كانت سليمة في رياض الفهوم»[2].

ولعلّ اهتمام الإمام العطّار الشديد بالعلوم العقلية لاسيما المنطق والمقولات والفلسفة والكلام، مع براعته في العلوم الهندسية والفلك، وكثرة اطلاعه على الكتب المترجمة في العلوم الحديثة من مصنفات الفرنسيس وغيرهم هي التي هيأت له القدر من التحقيق ودقة النظر في كل العلوم، مع شدة التدقيق في المسائل، والقدرة على الاعتراض على كثيرٍ من السابقين عليه، كما يبدو في مسألة من مسائل هذه الرسالة، ويبدو الأثر الأكبر لهذا التكوين العلمي، هو بعدم وقوع الإمام العطار في الصدمة الحضارية التي تعرض لها جُل الأزهريين في عصره عند قدوم الاحتلال الفرنسي لمصر لعكوفهم فقط على العلوم الشرعية واللغوية، وعدم إلمامهم بدوائر العلوم والمعارف المختلفة التي أحاط بها شيخ الإسلام العطار رحم الله الجميع.

توليه مشيخة الأزهر:

لما توفي الإمام الأكبر الشيخ أحمد الدمهوجي سنة ١٢٤٦هـ وكان لم يتول المشيخة إلا ستة أشهر فقط، ولاه محمد علي بك الكبير هذا المنصب لشهرته وعلوّ كعبه في العلوم، وتسليم علماء الأزهر له بالريّاسة والتحقيق في سائر العلوم، وظل الشيخ حسن العطار شيخا للأزهر خمس سنوات حتى وفاته.

---

(١) الخطط التوفيقية لعلي مبارك ٤/ ٣٨.

(٢) حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ٤/ ٤٦١.

مصنفاته وآثاره:

ترك الشيخ حسن العطار رحمه الله جملة من المصنفات في سائر فروع العلم، ومن عجب أن بعض كتبه حتى اليوم لم تطبع رغم ما فيها من تحقيق وتدقيق ومنها مثلا شرحه على نخبة الفكر للحافظ ابن حجر في مصطلح الحديث وهو شرح كبير ماتع موجود بالمكتبة الأزهرية وقد صورت نسخة منه، وشرحه على السلم في المنطق وهو من أكبر شروح السلم وسيخرج قريبا بتحقيقنا إن شاء الله، فبعض كتبه مشهور مثبت في كتب التراجم، وبعضه ذكره في ترجمته أو من ترجم له، ومن أشهر مصنفات الشيخ التي ذكرها هو في إجازته للشيخ حسن البيطار والتي ذكرها ابنه عبد الرازق البيطار في حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر:

١- حاشيته على شرح الأزهرية للشيخ خالد الأزهري في علم النحو. طبع مرات عديدة.
٢- حاشيته على شرح الشيخ خالد على قواعد الأعراب لابن هشام.
٣- تقييدات على شرح العصام على الرسالة الوضعية.
٤- حاشية على شرح المطلع لشيخ الإسلام زكريا على إيساغوجي. طبع مرات.
٥- حاشية على متن السمرقندية في الاستعارات. طبعت.
٦- شرح على السلم المنورق في علم المنطق. مخطوط، وقد حصلت على نسخة عزيزة من مخطوطه، أسأل الله أن يعينني على إخراجه قريبا.
٧- حاشيتان على ولدية المرعشي في آداب البحث.
٨- شرح منظومة في التشريح.
٩- شرح نزهة الأذهان في إصلاح الأبدان في الطب للشيخ داود الأنطاكي.
١٠- حاشية على شرح القاضي زاده الرومي على أشكال التأسيس في علم الهندسة.
١١- حاشية على مغني اللبيب، قال الشيخ: أسأل الله أن يعينني على إتمامها.

ومن مصنفاته الأخرى التي ذكرها علي مبارك باشا وأحمد تيمور باشا وغيرهما:

١٢- حاشيته المشهورة على شرح الخبيصي على التهذيب في المنطق. طبع.
١٣- حاشيته المشهورة على شرح المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه. طبع.
١٤- الحاشية الكبرى على مقولات السيد البليدي. طبع.
١٥- الحاشية الصغرى على مقولات السجاعي. طبع.
١٦- الحاشية الكبرى على مقولات السجاعي. طبع.
١٧- كتاب في الإنشاء والمراسلات. طبع ببولاق.
١٨- حاشية على شرح ملا حنفي على آداب البحث للعضد.
١٩- رسالة في كيفية العمل بالإسطرلاب والربعين المقنطر والمجيب والبسائط (وهي من آلات الرصد الفلكية).
٢٠- منظومة العطار في النحو. مخطوط.
أوله: بحمدك يا مولاي أبدأ في أمري: ومنك أروم العون في كل ذي عسرِ.
آخره: وما حسن العطار يرجو سلامة: بدين ودنيا ثم في الحشر والنشرِ.
٢١- رسالة في الجواب عن سؤال مصطفى البدري (في علم التوحيد) مخطوط في المكتبة الأزهرية.
٢٢- حاشية العطار على شرح الأمير على شرح الأزهرية. مخطوط بالمكتبة الأزهرية.
٢٣- حاشية العطار على لامية الأفعال.
٢٤- شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. مخطوط.
٢٥- منظومة في علم الوضع.
٢٦- حاشية العطار على منظومته في علم الوضع. مخطوط بالمكتبة الأزهرية، أوله: هذا تعليق على منظومتي التي في علم الوضع مستمداً له من شرح العصام على شرح الرسالة العضدية.

٢٧- رسالة في شرح البسملة اسمها: إيضاح ما في إبداع حكمة الحكيم في بيان ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾. مخطوط بالمكتبة الأزهرية.

٢٨- منظومة في المقولات، مخطوط بالمكتبة الأزهرية: أولها:

وبعد فالقصد من الكلام: قرب المقولات إلى الأفهام.

وآخرها: والحمد لله على التمام: والشكر له على الختام.

٢٩- قلائد الدرر في نظم أقسام المقولات العشر. مخطوط بالمكتبة الأزهرية.

أوله: يا مانح الحكمة للفهوم: وملهم العلوم بالتفهيم.

آخره: لخامس الأيام من ذي القعدة: من عام عريط تمام العدة.

٣٠- منظومة في آداب البحث، مخطوط بالمكتبة الأزهرية

أولها: يقول راجي عفو ربه حسن: أبدأ بالتحميد في نظم حسن.

آخره: ما سجعت ورقاً على الأفنان: أو عطر الروض عبير البان.

٣١- هداية الأنام بما لم يأت من الأحكام. منظومة أولها:

لله حمد وصلاة تتصل: على النبي وآله ومن يصل.

آخره: ناظمه من بعد نثره حسن: يدعى بعطار عليه الله مَنْ.

٣٢- رسالة في علم التوحيد. مخطوط بالمكتبة الأزهرية مطلعها: هذه رسالة أذكر فيها مسألتين من مسائل علم الكلام زلت فيها الأفهام وتزلزلت الأقدام.

٣٣- ثلاث رسائل طبية في الكيّ والفَصْد.

٣٤- رسالة في جواب سؤال عن الفرق بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية. وهذه هي الرسالة موضوع التحقيق.

وفاته:

توفي شيخ الإسلام حسن بن محمد العطار سنة ١٢٥٠هـ، في عام ١٨٣٤م بالقاهرة.

النسخ الخطية المعتمد عليها
في التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة المفيدة على مخطوطتين، الأولى منهما محفوظة في مكتبة المرحوم الشيخ حسنين محمد حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق في قرية بني عدي بمركز منفلوط بمحافظة أسيوط، وهي مكتبة عامرة بأصناف الكتب ونوادر المخطوطات، وهذه النسخة نسخة واضحة منقولة عن نسخة كتبت بخط المؤلف الشيخ العطار كما ذكر الناسخ في آخرها، وهي مكونة من تسع لوحات، وذكر ناقلها أنه ينقل من نسخة كتبها الشيخ العطار بنفسه في منتصف شهر شعبان سنة ١٢٣٠هـ. وليس مكتوبا على هذه النسخة اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. وقد رمزت لهذه النسخة بالنسخة (أ).

النسخة الثانية من محفوظات مكتبة الأزهر الشريف بالقاهرة، وهي محفوظة برقم ٢٦٤٧ توحيد، ٢٨٦١٦ السقا، نسخها مصطفى السلموني سنة ١٢٥٤هـ. وهي تقع أيضا في تسع لوحات، مكتوبة بخط واضح. وعنوان هذه النسخة كما ذكر الناسخ هو (جواب سؤال هل العالم في الأزل مستحيل الوجود وقد وجد) وقد رمزت لهذه النسخة بالنسخة (ب).



منهجنا في تحقيق الرسالة

١-قمت بنسخ المخطوطة (أ) وجعلتها هي الأصل لأنها أوضح خطًا، كما أن ناسخها ذكر أنه نقلها من نسخة كُتِبتْ بخط المصنّف الشيخ حسن العطار، بخلاف النسخة (ب) فإنها وإن كتبت بعد وفاة الشيخ العطار بأربع سنوات، إلا أن خطها صغير، وفي بعض أجزاء منها عدم وضوح الخط.

٢-قابلت النص المنسوخ من النسخة الأولى (أ) مع النسخة الثانية (ب)، وأثبت بعض الفروق القليلة التي كانت بينهما.

٣-قمت بترجمة للأعلام الواردة أسماؤهم في الرسالة.

٤-قمت بوضع ببعض التعليقات القليلة فيما ظهر لي أنه يحتاج إلى تعليق، ولم أكثر منها طمعا في أن تظهر تلك الرسالة للقراء أول مرة على هيئة نص المؤلف فقط، وأسأل الله أن يعينني على كتابة شرح واف لها.

٥-قمت بالتعريف بأسماء بعض الكتب والمصنفات التي ذكرها الشيخ حسن العطار في هذه الرسالة ونقل منها.

٦-ذكرت مواضع بعض الإحالات التي أحال عليها الإمام العطّار في المصنفات المطبوعة اليوم بذكر الجزء ورقم الصفحة ليسهل على طالب العلم الرجوع إليها.

والله سبحانه من وراء القصد.



صور المخطوطتين المستعان بهما
في تحقيق الرسالة

صورة الورقة الأولى من النسخة (أ)

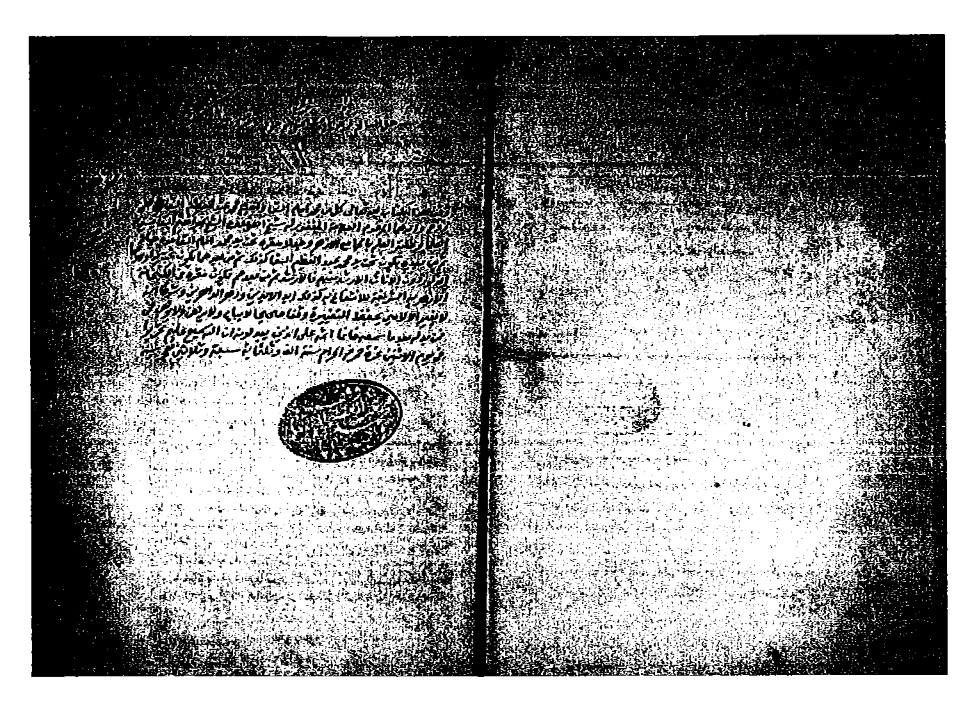
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله مانح الصواب والصلاة والسلام على سيد الاحباب سيدنا
محمد وآله والاصحاب صلاة وسلاما دائمين متلازمين الى يوم الجزاء والحساب
وبعد فقد رفع اليّ سؤال صورته هكذا هل العالم في الازل مستحيل
الوجود وقد وجد فيلزم انقلاب المستحيل ممكنا وهل يمكن ان يكون
للاستحالة غاية والجواز مبدأ فلا يلزم الانقلاب او جائز الوجود واعدامه
الازلية حتى تكون جائزة وقد قيل بوجوبها وهل الاعدام الازلية
غير الاعدام فيما لا يزال واذا كان كذلك فما معنى استمرارها وعدم
انقطاعها وهل الارادة تتعلق قديم مع انها تخصص الممكن والتخصيص
في الازل ممتنع اذ هو يقتضي سبق الاولية لانه من صفات الفعل وهي حادثة
على التحقيق ودليل المستدل بحدوث العالم على وجوده تعالى بانه لو
لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم ان يكون احد الامرين المتساويين
مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب وهو محال معروض بالعدم
اذ لا سبب له وهو مساو للوجود راجح عليه والجواب بان العدم مرادف
كالوجود فهو سبب لا يخفى اذ هو مبني على الوجه المزيد وهو محل النزاع
أقول وبالله التحقيق المصرح به في كلام المحققين من المتكلمين
ان العالم ممكن الوجود ازلا وابدا قال السيد في حاشية شرح حكمة العين في بحث
اثبات العقول قالوا مجامعة الامكان لا تستلزم امكان المجامعة كالحادث

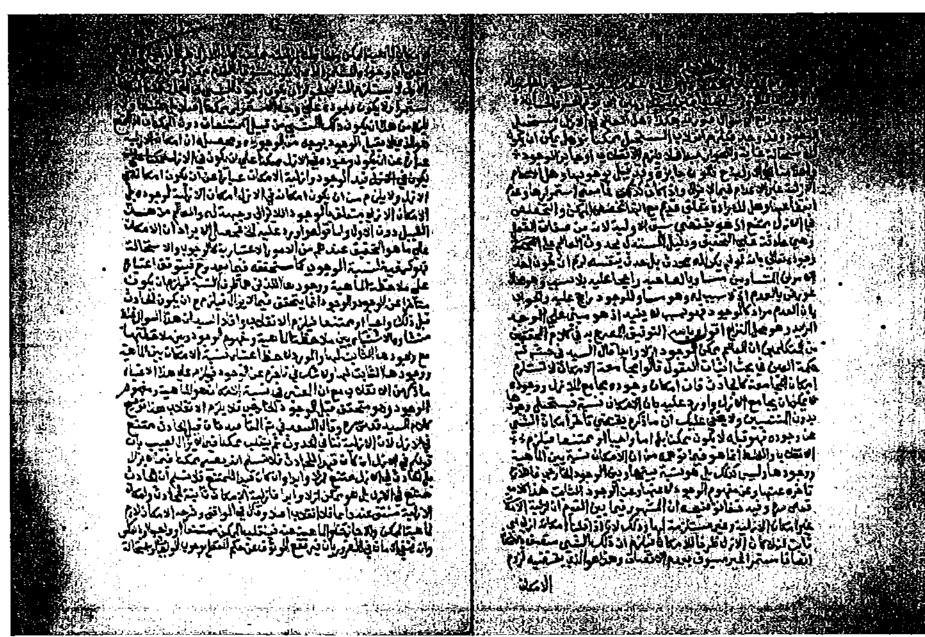
فان

صورة الورقة الأخيرة من النسخة (أ). وفيها تصريح الناسخ أنه ينقل من نسخة كتبها المصنف بنفسه: الشيخ حسن العطّار.

صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار
لكون الفاعل ما دام عاقلا لا يغمض عينيه كما قرب ابرة من عينه يقصد الغرز فيها
من غير تخلف مع انه انما يغمض بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما
بضرر الترك لا ينافي الاختيار هذا هو معنى الاختيار عندهم وان اريد النزاع بيننا وبين
غير الفلاسفة فجميع المليين متفقون على ثبوت الارادة له تعالى كما تقدم وان اختلفوا
في معناها وان اريد محل النزاع بيننا وبين من ينفي الصانع راسا كالطبايعية والدهرية
فليس النزاع حينئذ في اثبات الاله المريد ونفيه على انهم ليسوا اهلا للنزاع فان احدا من
العقلاء لم ينتحل هذا المذهب الا هذه الشرذمة الخارجة عن طور العقلاء فان
بديهة العقل قاضية بابطال وجود الاثر بدون مؤثر حتى ان ذلك مركوز في طبيعة
البهائم فانها اذا سمعت صوت خشبة خلفها نفرت واسرعت والتفتت خلفها
لتنظر الصادر عنه هذا الفعل ولله قول القائل
فوا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده الجاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه الواحد
اللهم الهمنا حقائق العرفان وافض علينا سوابغ الاحسان وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم كتبه مؤلفه الفقير حسن بن محمد العطار غفر الله له الاوزار وحشره في
زمرة الابرار بمنه واحسانه في منتصف شهر شعبان سنة ١٢٢٠
اه ما نقل من نسخة نقلت من خط المؤلف ونقل
فيها عن الشيخ تعيلب انه قال لما سمعه
قل ان يوجد مثله يجيب
بمثل هذا
م

صور اللوحة الأولى والثانية من النسخة (ب). نسخة المكتبة الازهرية.





صورة اللوحة الأخيرة من النسخة (ب). نسخة المكتبة الازهرية.



النص المحقق

رسالة في حدوث العالم والفرق بين أزلية الإمكان وإمكان أزلية العالم

لشيخ الإسلام

العلامة الإمام الأكبر

حسن بن محمد العطار

شيخ الجامع الأزهر

ت ١٢٥٠ هـ

تحقيق

مصطفى أحمد ثابت

تطبع لأول مرّة على نسختين خطّيتين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله مانح الصواب، والصلاةُ والسّلامُ على سَيِّدِ الأحْباب، سيدِنا محمدٍ وآلِهِ والأصحاب، صلاةً وسلامًا دَائمين متلازمَينِ إلى يوم الحشر والحساب وبعد:

فقد رُفعَ إليّ سؤالٌ صورته هكذا:

«هل العالَمُ في الأزل مُستحيلُ الوجود؟ وقدْ وُجِدَ فَيلْزَم انقلابُ المستحيل مُمْكِنا، وهل يمكن أن يكونَ للاستحالة غاية وللجواز مبدأ فلا يلزم الانقلاب؟ أو جائز الوجود وأعدامنا الأزلية حينئذ تكون جائزة وقد قيل بوجوبها، وهل الأعدام الأزلية غير الأعدام فيما لا يزال؟ وإذا كان كذلك فما معنى استمرارها وعدم انقطاعها؟ وهل للإرادة تعلقٌ قديم مع أنها تخَصِّصُ الممكن؟ والتخصيص في الأزل ممتنع؛ إذ هو يقتضي سبقَ الأولية لأنه من صفات الفعل وهي حادثة على التحقيق.

ودليل المستدل بحدوث العالم على وجوده تعالى بأنه لو لم يكن له مُحْدِثٌ بل حدث بنفسه -لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويًا لصاحبه راجحًا عليه بلا سبب وهو محال -عورض بالعدم إذ لا سببَ له وهو مساوٍ للوجود راجحٌ عليه.

والجوابُ بأن العدمَ مرادٌ كالوجود فهو سبب لا يفيد؛ إذ هو مبني على الموجِد المريدِ، وهو محلُ النزاع».[1]

(١) هذا نهاية نص السؤال المرفوع إلى الشيخ.

أقول وبالله التحقيق[1]:

المصرح به في كلام المحققين من المتكلمين أن العالم ممكنُ الوجودِ أزلًا وأبدًا.

قال السَّيِّد[2] في حاشية شرح حكمة العين[3] في بحث إثبات العقول: «قالوا: مجامعة الإمكان لا تستلزم إمكان المجامعة كالحادث، فإنَّ إمكان وجودِه مجامعُ للأزل ووجوده لا يمكن أن يجامع الأزل، وأورِدَ عليه: بأن الإمكانَ نسبةٌ فيستحيل وجودها بدون المُنْتَسِبَيْن[4]، ولا يخفى عليك أن ما ذكره يقتضي تأخُّر إمكان الشيء عن وجوده، فهو قبله لا يكون ممكنًا، بل إما واجبًا أو ممتنعًا فيلزم الانقلاب، والغلط إنما هو فيما توهَّمَهُ من أن الإمكان نسبة بين الماهية ووجودها وليس كذلك، بل هو نسبة بينها و بين الوجود الخارجيّ، فاللازم تأخره عنها وعن مفهوم الوجود لا عنها وعن الوجود الثابت»[5]هذا كلامه -قدس سره- وفيه خفاء توضيحه: أن المشهور فيما بين القوم أن أزليّة الإمكان غيرُ إمكان الأزلية وغير مُستلزِمةٍ لها؛ وذلك لأنا إذا قلنا إمكانه أزلي -أي ثابت أزلًا- كان الأزلُ ظرفًا للإمكان فيلزم أن ذلك الشيء متصفٌ بالإمكان اتصافًا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف، وهذا هو

---

(١) في النسخة (ب) أقول وبالله التوفيق.

(٢) السيد الشريف الجرجاني: أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، العلامة المحقق الحنفي صاحب التصانيف، ولد بجرجان سنة ٧٤٠هـ له من التصانيف: «التعريفات»، «شرح المواقف في علم الكلام»، «حَاشِيَة على تشييد الْقَوَاعِد شرح تَجْرِيد العقائد» للأصبهاني، «حاشية على المطول للتفتازاني في المعاني البيان» وغيرها. توفي بشيراز سنة ٨١٦هـ ست عشرة وثمانمائة.

(٣) «حكمة العين» كتاب في المنطق والحكمة والطبيعيات للعلامة نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني صاحب الرسالة الشمسية في المنطق، شرحه شمس الدين محمد بن مبارك شاه ابن محمد الهروي الجنكي الشهير بـ(ميرك البخاري)، وعليه حاشية للسيد الشريف الجرجاني.

(٤) أي الماهية ووجودها.

(٥) حكمة العين مع شرح ميرك البخاري وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ص ٢١١)طالتاجر محمد جان الكريمي، قزان، ١٣١٩ هـ. وقد وجدت هذا النقل في مبحث إثبات واجب الوجود لا في مبحث إثبات العقول.

الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن. وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفًا لوجوده؛ على معنى أن وجوده المستمرّ الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن، ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنًا إمكانًا مستمرًا ولا يكون وجودُه على وجه الاستمرار ممكنًا أصلًا بل ممتنعًا، ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، إذ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجهٍ من الوجوه.

ومُحَصّله[1] أن إمكان الأزلية عبارة عن أن يكون وجوده في الأزل ممكنًا على أن يكون في الأزل قيد الوجود، وأزلية الإمكان ص عبارة عن أن يكون إمكانه في الأزل ولا يلزم من أن يكون إمكانه في الأزل إمكان الأزليّة[2] لوجوده، بل الإمكان الأزلي متعلقٌ بالوجود اللايزالي وجِهَةٌ له، والعالمُ من هذا القبيل دون الأول.

وأما قوله: «وأُورِد عليه إلخ» فَمُحَصَّلُ الإيراد: أن الإمكان على ما هو التحقيق عندهم من الأمور الاعتباريّة كالوجوب والاستحالة فهو كيفية لنسبة الوجود كما سنحقّقه فيما بعد، وحينئذ فيتوقف اعتبارُه على ملاحظة الماهية ووجودِها اللذَيْنِ هما طَرفا النسبة فيلزم أن يكون متأخرًا عن الوجود، والوجود إنما يتحقق فيما لايزال، فيلزم حينئذ أن يكون الحادث قبل ذلك واجبًا أو ممتنعًا فيلزم الانقلاب، وأفاد السّيّدُ أن هذا السؤالَ غلطٌ مَنشَؤُه الاشتباهُ بين ملاحظة الماهية ومفهوم الوجود، وبين ملاحظتها مع وجودها الثابت لها، والمُورِد لاحظَ اعتبارَ نسبة الإمكان بين الماهية ووجودها الثابت لها، ولا شك في تأخره عن الوجود، فيلزم على هذا الاعتبار ما ذكر من الانقلاب، مع أن المُعتبر في نسبة الإمكان هو الماهية ومفهوم الوجود وهو متحقق قبل الوجود الخارجي فلا يلزم الانقلاب. هذا توضيح كلام السّيد -قدس سره-.

---

(١) المحصل في عبارات الأشياخ هو الإجمال بعد التفصيل، وأما الحاصل فهو التفصيل بعد الإجمال. أفاده أبو البقاء الكفوي في الكليات (١/ ٢٨٨).

(٢) في النسخة (أ) أزلية.

وقال السّعد[1] في شرح المقاصد: «فإن قيل: الحادث ممتنع في الأزل؛ لأن الأزلية تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنًا فيما لايزال.

أجيب: بأن قولكم «في الأزل» إن كان قيدًا للحادث فلا نسلم أنه يصير ممكنًا فيما لايزال، بل الحادث في الأزل ممتنع أزلًا وأبدا وإن كان قيدًا للمُمتنع فلا نُسَلِّم أن الحادث ممتنعٌ في الأزل بل هو ممكن أزلًا وأبدًا، فأزلية الإمكان ثابتة للحادث وإمكان الأزلية منتفٍ عنه دائمًا فلا انقلاب أصلًا» اهـ.[2]

وقال في المواقف وشرحه: «الإمكان لازم لماهية الممكن وإلا جاز خُلُوُّ الماهية فينقلب الممكن ممتنعًا أو واجبًا أو بالعكس، وأنه يَنفِي الأمانَ في الضروريّات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها إلى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان؛ لأن الوجوبَ والامتناع والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يُتَصوّر انفكاكها عنها وإلا لم تكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هيَ هيَ».[3] اهـ

وأصله قول الفخر[4] في المحصل: «إمكان وجود العالم ليس له أول، وإلا فقد كان قبل ذلك محَالًا لذاته ثم انقلب ممكنًا لذاته وهو باطل، ولأنّ الإمكان

---

(١) سعد الدين التفتازاني: مسعود بن عمر بن عبد الله الإمام المحقق النحوي الفقيه المتكلم النظّار صاحب التصانيف، له: «شرح العقائد النسفية» في الكلام، «المطول» في البلاغة، «تهذيب المنطق والكلام»«مقاصد الطالبين في أصول الدين وشرحه»، «حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب»، «شرح التصريف العزي» وغيرها، توفي سنة ٧٩٣هـ.

(٢) انظر شرح المقاصد (١/ ١١٨).

(٣) شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (١/ ٣١٧) ط المطبعة العامرة.

(٤) فخر الدين الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين البكري الشافعي الأشعري، الإمام مطلقًا، وأوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشي النسب، ولد في الريّ وإليها انتسب، ويقال له «ابن خطيب الري»، اشتهرت تصانيفه في حياته وأقبل الناس عليه، له: «التفسير الكبير»، «نهاية العقول في دراية الأصول»، «الأربعين في أصول الدين»، «المطالب العالية من العلم الإلهي»، «المحصول في علم الأصول»، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، «لوامع الآيات البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات»، وغيرها، وهو مجدد القرن السادس، توفيّ في هراة سنة ٦٠٦هـ.

للممكن ضروريّ فيكون العالمُ قبل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالإمكان لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته، ويلزم منه نفيُ الصانعِ وهو محال؛ لأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكنًا لذاته جاز ذلك في شريك الإله والجمع بين الضدين وهو يرفع الأمان عن القضايا العقليّة، وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود في الأزل مُنافِيًا له فكان باطلًا». [1]اهـ

فهذه العبارات متقاربة المعنى مرجعها للقاعدة المشهورة المصدّر بها، ومُؤدَّى الجميع أن العالم في الأزل ممكن الوجود وليس مستحيلًا، وحينئذ لا انقلاب، ومما يلوح لذلك من كلامهم أيضًا ما اختاره الفخر في الأربعين والمحصل: أن عِلّة الاحتياج إلى المؤثّر هي الإمكان، وزَيَّفَ أن تكونَ عِلّة الاحْتِيَاج هِي الحدوث أو الإمكان بشرط الحدوث أو الإمكان مع الحدوث بأنّ الحدوث صفة للوجود فيتأخر عن الوجود وهو متأخر عن تأثير العلة المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة الحاجة فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب، وما قالوه: إن المصحح لتعلق القدرة بالمقدور إمكانه، وما قالوه: مِنْ أنَّ مفهوم الممتنع ما يمتنع عليه جميع أنحاء الوجود الخارجي لذاته، فإنه يُفهم من هذه الكلمات[2] أن العالَمَ متصفٌ بالإمكان أزلًا وأبدًا وأنّه مُمكِنُ الوجود في الأزل حتى يظهرَ كون عِلّة احتياج الممكن للفاعل هي[3] الإمكان، وأنه المصحِّح لتعلق القدرة وقبوله للوجود فيما لا يزال؛ إذْ لو كان مستحيلَ الوجود فإما أن يستمرّ على استحالته فلا يصح تعلق القدرة به، أو ينقلب إلى الإمكان فيصلح متعلقًا للقدرة بعد إمكانه لكن ذلك مُحال[4]؛ لأن فيه قلب الحقائق فثبت أن العالم ممكنٌ أزلًا وأبدًا.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام فخر الدين الرازي ص ١٢٣ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) في النسخة (أ): الكلمة.

(٣) في النسخة (أ) الضمير (هي) ليس موجودا.

(٤) في النسخة (أ) لكن ذلك محذور.

إلا أنه يرد إشكالان، الأول: أن الإمكان والوجوب والامتناع التي توصف بها الماهيات غير الوجوب والامتناع والإمكان التي هي جهات القضايا وذلك لأن المبحوث عنه هنا وجوبُ الوجود وامتناعُ الوجود وإمكانُ الوجود والعدم، فهي جِهات ومَوادّ في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فتكون أخصَّ من جِهات القضايا وموادّها؛ فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهومًا آخرَ فعلى هذا التحقيق يرجع معنى إمكان العالم في الأزل، إلا أن ثبوت الوجود له وعدم ثبوته ليس ضروريًا كما هو قاعدة الإمكان الخاص[1]، وعدم ثبوت الوجود أزلًا هو العدم الأزلي فيلزم أن يكون العدم الأزليّ جائزا لأنه سلب عنه الضرورة؛ مع أن الكل أجمعوا على وجوبه.

والجواب[2]: أن الذي سلبت عنه الضرورة هو عدم ثبوت الوجود أزلًا وهو غير العدم الأزلي فغاية الإمكان الخاص سلب الضرورة عن طرفي النسبة إيجابًا وسلبًا، والعدم الأزلي ليس هو المقابل لنسبة ثبوت الوجود بل هو المقابل لنفس الوجود. ويقرب ذلك ويوضّحُه أنّا إذا قُلْنَا الأربعة زوجٌ، فالزوجيّة واجبةٌ للأربعة يمتنع انفكاكها عنها، ووجوب الزوجية للأربعة الذي هو معنى وجوب الحمل هنا غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده، ألا ترى أن الأربعة واجبةُ الزوجية

---

(١) الإمكان الخاص هو: عدم وجوب ثبوت المحمول لذات الموضوع وعدم استحالته، كقولنا: زيد جالس فإن وجوب جلوسه غير ضروري وكذلك استحالة جلوسه غير ضروري، فالإمكان الخاص معنى عدمي يقابل الضرورتين -ضرورة الوجوب وضرورة الانتفاء- تقابل العدم والملكة، ولذا يعبر عنه بقولهم «هو سلب الضرورة عن الطرفين معًا»، ويقابله الإمكان العام وهو سلب ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب فإذا كان سلب «ضرورة الإيجاب» فمعناه طرف السلب ممكن، وإذا كان سلب«ضرورة السلب» فمعناه طرف الإيجاب ممكن، ولذا يعبر عنه بقولهم: هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل للحكم أي مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضرورة وقد لا يكون، ومثاله قولنا: «الله ممكن الوجود» و«الإنسان ممكن الوجود» فإن معناه أن وجوده لا يمتنع، وأما الطرف الموافق وهو وجوده فقد يكون واجبا كما في المثال الأول وقد يكون غير واجب كما في المثال الثاني.

(٢) هذا جواب الإشكال الأول.

لا واجبة الوجود، وأن الزوجيّة واجبة الحمل والصدق على الأربعة، لا واجبة الوجود في نفسها.

الثاني[1]: أن من المشهورات أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وحيث ثبت أن العالم ممكن الوجود أزلًا لزم محال؛ لأنه لو أمكن وجوده أزلًا لكان قديمًا، ولو كان قديمًا امتنع عدمه والتالي باطل بالمشاهدة، وبَيَان الملازمة الثانية القاعدة المشهورة وهي: «كل ما ثبت قدمه استحال عدمه» حتى قال العلامة اليوسي[2] في حاشية الكبرى: «وهذه القاعدة متفق عليها عند الجميع». والجواب: أنَا نمنع الملازمة الأولى لأن القدم ليس لازمًا لإمكان الوجود بل للوجود بالفعل.

قال السائل: وهل يمكن أن يكون للاستحالة غاية وللجواز مبدأ فلا يلزم الانقلاب؟

أقول: لا يمكن ذلك فإن هذا هو الانقلاب بعينه. قال بعض حواشي الدّواني[3] على العقائد العضدية[4]: «مفهوم الواجب ما يمتنع عليه جميع أنحاء

---

(١) أي الإشكال الثاني.

(٢) أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود اليوسي، فقيه مالكي أديب متكلم من بني يوسي بالمغرب الأقصى، تعلم بالأمصار واستقر بفاس مُدرّسًا، كان يُنعت بغزاليّ عصره، له: «حاشية على شرح الكبرى للسنوسي»، «حاشية على تلخيص المفتاح للسكاكي»، «زهر الأكم في الأمثال والحكم»، توفي سنة ١١٠٢هـ، وقيل سنة ١١١١هـ.

(٣) جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني الشافعي، قاضي القضاة بإقليم فارس بحاثة ومتكلم يُعَدّ من الفلاسفة، له: «رسالة في إثبات الواجب»، «حاشية على الشمسية في المنطق»، «شرح العقائد العضدية»، «رسالة الحوراء والزوراء»، «تفسير سورة الإخلاص»، «رسالة في أفعال العباد»، «حاشية على شرح القوشجي لتجريد الكلام»، «شرح على تهذيب المنطق للسعد التفتازاني» وغيرها، كانت وفاته على ما ذكره بعض تلامذة السخاوي (في هامش الضوء اللامع) سنة ٩١٨هـ، ونقل بعضهم أن وفاته كانت بقرية دوان سنة ٩٠٨هـ وبلغ عمره ثمانين سنة.

(٤) متن العقائد العضدية التي كتبها الإمام عضد الدين الإيجي في تلخيص عقائد أهل السنة والجماعة وهو من كتب الدرس، التي تناولها العلماء بالشرح والتعليق، شرحها الجلال الدواني ومن أشهر الحواشي المكتوبة عليه حاشية الإمام الكلنبوي.

العدم الخارجي لذاته، ومفهوم الممتنع ما يمتنع عليه جميع أنحاء الوجود الخارجي لذاته، ومفهوم الممكن ما لا يمتنع عليه جميع أنحاء الوجود والعدم الخارجي لذاته».اهـ وقد نقلنا عن السيد سابقا أن الوجوب والامتناع والإمكان المستندة إلى ذات الماهيات لا يمكن انفكاكها عنها، فلا يعقل غاية للاستحالة لأن عدم قبول الوجود في المستحيل وصف ذاتي مستمر لا يتبدل ولا يتغير، وحينئذ لا غاية ولا مبدأ، وتجويزُ ذلك يؤدي إلى عدم الوثوق بالأحكام العقلية فينسدّ باب الاستدلال كما تقدم بسطه.

وقد أفصح عن هذا شارح المواقف فقال: «إن قلت إن حدوث العالم غير ممكن في الأزل لما ثَبُت من الدلالة على وجوب حدوثه ثم يصير ممكنًا فيما لا يزال، فقد ثبت الإمكان لشيء بعد ما لم يكن له، وأجاب: بأن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية وقد تقدم ذلك، لا يقال الاستحالة عرضية لعدم تعلق علم الله تعالى بوجوده أزلًا، قلنا الاستحالة بالغير لا تنافي الإمكان الذاتي»[٢].

(٢) انظر شرح المواقف مع حواشي السيالكوتي ١/ ٣١٩ ط المطبعة العامرة. ولعل الشيخ العطار هنا ينقل كلام السيد مع التصرف فيه بالاختصار، فإن السيد الشريف ذهب في شرح المواقف إلى أن أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية، فإنه قال بعد أن ساق كلامه الذي نقله عنه الإمام العطّار وقد نقل العطار بعضه فقال: «هَذَا هُوَ المسطور فِي كتب الْقَوْم وَلنَا فِيهِ بحث وَهُوَ أَن إِمْكَانه إِذا كَانَ مستمرا أزلا لم يكن هُوَ فِي ذَاته مَانِعا من قبُول الْوُجُود فِي شَيْء من أَجزَاء الْأَزَل فَيكون عدم مَنعه مِنْهُ أمرا مستمرا فِي جَمِيع تِلْكَ الْأَجْزَاء فَإِذا نظر إِلَى ذَاته من حَيْثُ هُوَ لم يمْنَع من اتصافه بالوجود فِي شَيْء مِنْهَا بل جَازَ اتصافه بِهِ فِي كل مِنْهَا لَا بَدَلا فَقَط بل ومعا أَيْضا وَجَوَاز اتصافه بِهِ فِي كل مِنْهَا مَعًا هُوَ إِمْكَان اتصافه بالوجود المستمر فِي جَمِيع أَجزَاء الْأَزَل بِالنّظرِ إِلَى ذَاته فأزلية الْإِمْكَان مستلزمة لِإِمْكَان الأزلية نعم رُبمَا امْتنعت الأزلية بِسَبَب الْغَيْر وَذَلِكَ لَا يُنَافِي الْإِمْكَان الذاتي مثلا الْحَادِث يُمكن أزليته بِالنّظرِ إِلَى ذَاته من حَيْثُ هُوَ وَيمْتَنع إِذا أَخذ الْحَادِث مُقَيّدا بحدوثه فذات الْحَادِث من حَيْثُ هُوَ إِمْكَانه أزلي وأزليته مُمكنَة أَيْضا وَإِذا أَخذ مَعَ قيد الْحُدُوث لم يكن لهَذَا الْمَجْمُوع إِمْكَان وجود أصلا لِأَن الْحُدُوث أَمر اعتباري يَسْتَحِيل وجوده فالمجموع من حَيْثُ هُوَ مُمْتَنع لَا مُمكن». اهـ (شرح المواقف ١/ ٣١٨، ٣١٩). فعلم من ذلك أن السيد الشريف يقول بأن الحادث من حيث هوَ أي بالنظر إلى ذاته ممكن أزلا وأزليته ممكنة، والحادث بقيد الحدوث ممتنع أزلا للتناقض الظاهر بين الحدوث والأزل؛ وليتنبه أن قول السيد الشريف رحمه الله =

قال السائل: أو جائز الوجود، وأعدامنا الأزلية حينئذ تكون جائزةً وقد قيل بوجوبها؟

أقول: تقدم تقرير ذلك وتحريره موضحًا مبسوطًا.

قال: وهل الأعدام الأزلية غير الأعدام فيما لا يزال؟

أقول: الأعدام الأزلية ليست مقدرةً بالزمان وليست[1] مما يدخل تحت حوطة الفلك، والأعدام فيما لا يزال زمانية مقدرة بالزمان وداخلة تحت حوطة الفلك.

قال الجلال الدواني في شرح العقائد العضدية: «الأزل فوق الزمان» وبَيَّنَهُ بعض حواشيه فقال: «قد يُراد من كون الشيء فوق الزمان وسابقًا عليه ومتعاليًا عنه[2] ألا يدخل تحت تصريف الزمان وتغيره؛ لأن الزمان إنما هو للمتغيرات كما تقول الفلاسفة: إن الواجب فوق الزمان ومتعالٍ عنه مع أنهم يقولون بقدم الزمان، وقد يُراد السبق الذي لا يجامع السابق اللاحق». اهـ

= بالاستلزام بينهما لا يعني -كما قد صَرّح هو رحمه الله- جواز قدم شيء من العالم أو جواز قدم نوع الحوادث، غاية ما يقوله إن استحالة قدم ممكن ما أو حادث ما ليس لذات الممكن أو لذات الحادث بل لغيره، ثم إنهم تعقبوا كلام السيد الشريف رحمه الله بأن فيه مصادرة على المطلوب وهو خلاف التحقيق. قال المولى حسن جلبي: «والقول بان أزليتها ممكنة نظرا إلى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر إلى الغير أعنى الوجود في الزمان الأول مما لا يلتفت إليه لأن هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهياتها اقتضى بعد الوجود لم يمكن لها لذاتها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتأمل».

(١) في النسخة (ب) وليس.

(٢) في النسخة (أ) ومتعاليا عليه.

وقال صاحب التجريد[1]: «واختص الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله»[2]. اهـ أي لأن الزمان في الأزل موهوم ولا وجود له إلا مع أول وجود العالم، فالأعدام الأزلية هي الأعدام السابقة على الكائنات التي لا أول لها وليس لها اتصال بالأعدام فيما لا يزال كما أشرنا إليه.

قال السائل: وإذا كان كذلك فما معنى استمرارها وعدم انقطاعها؟

أقول: الأعدام الأزلية مستمرة في جانب المبدأ وقطع العدم إنما يكون بالوجود، فقطع الأعدام الأزلية أي إعدامها إنما يكون بوجود المنافي وهو الوجود، وحيث لم يوجد العالم أزلًا بقيت على استمرارها أي بقائها وعدم انقطاعها، وقد يتوهم اتصال العدم اللايزالي بالعدم الأزلي وأن العالم وجد فيما لا يزال فانقطع به استمرار العدم الأزلي وهذا من غلبة الوهم على حكم العقل، يَتوهّم مثلًا أن الأعدام أمورٌ ممتدة كخطوط موهومة تُفرض من هذا المبدأ وتأخذ في جانب الماضي وتستمر هكذا لا إلى نهاية، وهذا محض توهم فإن أي بُعدٍ فُرِضَ امتداده في جانب الماضي فهو مما لا يزال، وأما العدم الأزلي فهو مما وراء ذلك، وحيث لا اتصال لأحد العدمين بالآخر كما هو مرجع النظر الصحيح فالعدم الأزلي باقٍ على استمراره وبقائه؛ إذ قطعه إنما يكون بوجود العالم في الأزل ولم يوجد.[3]

---

(١) «تجريد العقائد» أو «تجريد الكلام في تحرير عقائد الإسلام» من الكتب المحررة في علم الكلام عند الشيعة الإمامية، للشيخ نصير الدين الطوسي، اعتنى السنة والشيعة بشرحه على السواء، فممن شرحه من السنة الشمس الأصفهاني وسماه «تسديد القواعد بشرح تجريد العقائد»، وشرحه كذلك علاء الدين القوشجي، وممن شرحه من الشيعة ابن المطهر الحليّ تلميذ الطوسي وسماه «كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد». والنصير الطوسي صاحب التجريد هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي، كان رأسًا في العلوم العقلية والفلسفة، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات، وهو من محققي الشيعة الإمامية في المعقول، عَلَت منزلته عند هولاكو فكان مستشارًا له لا يفارقه، ومن تصانيفه «شرح إلهيات الشفا لابن سينا»، «تجريد العقائد»، «تلخيص المحصل» اختصر فيه محصل الإمام الرازي، وغيرها، توفي ببغداد سنة ٦٧٢هـ.

(٢) تسديد القواعد شرح تجريد العقائد للأصفهاني ١/ ٦٣٩ ط دار الضياء.

(٣) تأمل هذا الكلام فإنه في غاية التحقيق.

وقد وقع في هذا الوهم كثيرٌ من الفضلاء حتى اعترضوا به على قاعدة «كل ما ثبت قِدَمُهُ استحال عدمه»[١] بعدم الممكن في الأزل فإنه قديم وقد زال، وأجابوا: بأن ما ذكر في القاعدة إنما هو في الموجود حتى نظم ذلك ابن زكري[٢] بقوله:

إن قيــل ذا[٣] نفــي القــديم يمتنــع ... قلنــا لــه في ذاك أمــر ينــدفع

أن القـــديم الـــذي لا يـــزول ... هــو الوجــودي اقتــضى المعقــول[٤]

---

(١) ومن هؤلاء الفضلاء الذين وقعوا في ذلك الإمام الرازي فإنه ذهب في شرح الأربعين إلى زوال العدم الأزلي بحدوث العالم فقال: «لو كان السكون أزليا، لما جاز، زواله. وقد جاز، زواله. فوجب ألا يكون أزليا. ولو كان السكون أمرا عدميا، لما صح هذا الكلام. لأن زوال العدم في الأزل جائز بالاتفاق. إذ لو لم يجز ذلك، لبطل القول بحدوث العالم. فإن للسائل أن يقول: لو كان العالم محدثا، لكان عدمه أزليا. ولو كان عدمه أزليا، لما زال بسبب طريان الوجود. وحيث وجد العالم، علمنا: أن عدم العالم ما كان أزليا. فإن لم يكن عدمه أزليا، كان وجوده أزليا، فكان العالم قديما. فإن لم يكن عدمه أزليا، كان وجوده أزليا، فكان العالم قديما. فثبت: أنه لا يمكننا أن نقول: كل ما كان أزليا، امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمور الموجودية». انظر (شرح الأربعين ١/ ٤٥). ودعوى وقوع الاتفاق على ذلك ليس بصحيح بل خالف في ذلك الأئمة الذين ذكر العطار بعضهم.

(٢) أحمد بن محمد بن زكري، فقيه أصولي من أهل تلمسان، نشأ يتيمًا وتعلم الحياكة فاستؤجر للعمل بنصف دينار كل شهر، فرآه العلّامة ابن زاغو، فأعجبه ذكاؤه، فسأله عن وليّ أمره فقال أمّي، فذهب إليها وتعهد بأن يعطيها في كل شهر نصف دينار وأن يفقّه ولدها ويؤدبه، فرضيت. واستمر إلى أن نبغ واشتهر. من كتبه «مسائل القضاء والفتيا»، «بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب»، منظومة مطولة في علم الكلام وسماها «محصل المقاصد مما تعتبر به العقائد» وهي التي ينقل عنها الشيخ حسن العطار ههنا. توفي سنة ٨٩٩هـ.

(٣) كلمة ذا ليست موجودة في النسخة (أ).

(٤) هذه الأبيات من منظومة «محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد» لابن زكري التلمساني، وفي مخطوط المنظومة كان البيتان هما:

إن قيل ذا النفي القديم يمتنع: زواله، وذاك أمر مندفع. قلنا القديم الذي لا يزول: هو الوجودي اقتضى المعقول.

ولا يخفى أنه تخصيصٌ في الأحكام العقلية، وهو غير مَرضِيّ بدون احتياج إليه، والحق ما قلناه وهو ما نقله اليوسي أيضًا عن الفهري[1]، فقال: «إن عدم العالم في الأزل لم يَزُلْ إذ لو زال لوجد العالم في الأزل، وأما وجود العالم فيما لا يزال فإنما زال به عدمه فيما لا يزال لا عدمه في الأزل.[2] اهـ

وأيده الشيخ يحيى الشاوي[3] في حواشي الصغرى بأن القضية وقتية لا يناقضها إلا منافيها في وقتها.

قال: وهل للإرادة تعلقٌ قديم مع أنها تُخَصِّص الممكن؟ والتخصيص في الأزل ممتنع؛ إذ هو يقتضي سبق الأولية؛ لأنه من صفات الفعل وهي حادثة على التحقيق.

أقول: اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على الإطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء -عليهم السلام- ودل عليه ما ثبت من كونه -تعالى- فاعلًا بالاختيار؛ لأن معناه القصد والإرادة مع ملاحظة الطرف الآخر[4]، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده.

---

(١) عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين الفهري المصري، المعروف بابن التلمساني، الأصولي المتكلم العالم الفاضل، المتدين الورع، له «شرح التنبيه في فروع الفقه»، و«شرح المعالم في أصول الدين للرازي»، و«شرح لمع الأدلة للجويني»، «المغني في شرح التنبيه»، «إرشاد السالك إلى أبين المسالك»، وغيرها توفي سنة٦٥٨هـ.

(٢) شرح المعالم لابن التلمساني ص ١٧٢ دار الفتح نزار حمادي.

(٣) الشيخ الإمام أبو زكريا يحيى بن محمد بن محمد بن عبد الله بن عيسى الجزائري المالكي الشاوي تسمية لا نسبًا، محدث مفسر أصولي منطقي متكلم، بارع في المنقول والمعقول، قرأ على العلامة الشيخ سعيد قدورة، والعلامة الشيخ محمد بن على أبهلول الزواوي وغيرهما ثم رحل إلى مصر، وأخذ عن الشمس البابلي وأبو الحسن الشبراملسي، ثم تصدر لإقراء فقه المالكية وبقية الفنون بالأزهر الشريف، له مصنفات محررة منها: «حاشية على شرح السنوسية في العقائد»، «حاشية على شرح الألفية للمرادي»، «ارتقاء السيادة في أصول النحو العربي»، «نتائج أفكار ذوى المجد في تحرير أبحاث أما بعد» وغيرها، توفي في سفينة وهو متوجه إلى الحج سنة ١٠٩٦هـ.

(٤) في النسخة (ب) مع ملاحظة ما للطرف الآخر.

واختلفوا في معنى هذا الاسم -أي الإرادة -فقال الحكماء: هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمون ذلك عنايةً. وقال أبو الحسين[(١)] وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظّام[(٢)] والجاحظ[(٣)] والعلاّف[(٤)] وأبي القاسم البلخي[(٥)] ومحمود الخوارزمي[(٦)]: إرادته -تعالى- هي علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه أن ظنه واعتقاده بنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية،

---

(١) أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب الشهير بأبي الحسين البصري، شيخ المعتزلة في زمانه الإمام المتكلم صاحب التصانيف، قال عنه الذهبي: كان فصيحا بليغا، عذب العبارة، يتوقد ذكاء، وله اطلاع كبير. له كتاب «المعتمد في أصول الفقه» من عيون كتب الأصول، توفي سنة ٤٣٦هـ.

(٢) إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام: من أئمة المعتزلة، وهو ابن أخت أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، كان يعظمه الجاحظ وقال عنه: «الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك»، وقال عنه الذهبي: «ذو الضلال والإجرام، طالع كلام الفلاسفة فخلطه بكلام المعتزلة، وتكلّم في القَدَر، وانفرد بمسائل» وقد تابعته في آرائه فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، وله شِعر رقيق مليح، توفي سنة ٢٣٠هـ.

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، الجاحظ الإمام الأديب المصنف الحسن الكلام البديع التصانيف، صاحب موسوعة «الحيوان»، و«البيان التبيين»، وغيرها من كتب الأدب التي سارت بها الركبان، تتلمذ على أبي إسحاق النظام، وكان كثير القراءة لم يقع بيده كتاب إلا استوفى مطالعته، حَتّى أنه كان يكتري دكاكين الورّاقين، ويبيت فيها للنَّظَر، وهو أحد شيوخ المعتزلة وله فرقه تنتسب إليه سميت بالجاحظية، توفي سنة ٢٥٥هـ.

(٤) أبو الهذيل العلاف، محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم، ومصنّف الكتب في مذاهبهم، كان يقول إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيها، حتى لا ينطقوا نطقة ولا يتكلموا بكلمة، كان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات. وتوفي سنة ٢٣٥هـ بسر من رأى؛ وقال الخطيب البغدادي توفي سنة ٢٢٦هـ وقال المسعودي في مروج الذهب: إنه توفي سنة ٢٢٧هـ.

(٥) أبو القاسم البلخي عبد الله بن أَحْمَد بن محمود من متكلمي المعتزلة البغداديين، صَنف في الكلام كتبًا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة، وانتشرت بِها كُتُبُه، توفي سنة ٣١٩هـ.

(٦) ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، متكلم أصولي معتزلي، له: المعتمد في أصول الدين، والفائق في أصول الدين، توفي سنة ٥٣٦هـ.

وقال النجار[1]: إنها أمر عدمي وهي عدم كونه مكرهًا ومغلوبًا، وقال الكعبي: هي في فعله: العلم بما فيه من المصلحة، وفي فعل غيره[2]: الأمر به، وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: إنها صفةٌ ثابتةٌ مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع[3]، واختلفوا في أن لها تعلقًا واحدًا أو تعلقين فقيل: أنها تتعلق تعلقا صلوحيًا قديمًا وتعلقا تنجيزيًا حادثًا، وذكر بعضهم أن تعلق الإرادة الصّلوحي وكذا التنجيزي قديمان معًا، قال اليوسي: «وهكذا كنا نتلقى عن بعض أشياخنا بمعنى أنَّ الإرادة متعلقة بما يقع من الكائنات تنجيزًا في الأزل، وبما لا يقع صلاحًا، مثلًا: هذا الجرم الذي علم الله أنه سيوجد تعلقت الإرادة بوجوده تنجيزًا في الأزل وبعدمه صلاحًا، والذي علم الله أنه يكون حيًا مثلًا تعلقت بحياته تنجيزًا وبعدم حياته صلاحًا، وقِسْ على هذا. والتعلقان معًا أزليان».اهـ

وهو كلامٌ خالٍ عن التحقيق، والنفس تميل إلى أنَّ لها تعلقًا واحدًا تنجيزيًا قديمًا.

ومعناه أن إرادته تعالى تعلقت في الأزل بإيجاد العالم وإحداثه في وقته، فالقصد إلى أحد المتقابلين من الوجود والعدم وغيرهما من بقية المتقابلات الست هو التخصيص، وليس هو فعلًا من الأفعال كما يفيده التعبير بالمصدر الدال على

---

(١) أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله الرازيّ، الشهير بالنجّار رأس الفرقة (النجارية) من المعتزلة، وإليه نسبتها. كان حائكا، وقيل: كان يعمل الموازين، كان من متكلمة (المجبرة) وله مع النظام عدة مناظرات. وأكثر المعتزلة في الريّ وجهاتها من النجارية، وهم يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر واكتساب العباد وفي الوعد والوعيد وإمامة أبي بكر، ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية. توفي في نحو سنة ٢٢٠هـ.

(٢) في النسخة (ب) وفي غيره.

(٣) قال الإمام السنوسي رحمه الله في شرح أم البراهين ١١٧: «والإرادة صفة توثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله، فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة». وقال الإمام الدردير في شرح الخريدة ص٤٥: «صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود أو عدم ومقدار وزمان ومكان وجهة». والتعبير بالتخصيص أولى وأدق من التعبير بالتأثير، إذ التأثير من شأن القدرة، وهذا ما سينقله العطار عن الشيخ يس الحمصي من أن التعبير بالتأثير في جانب الإرادة فيه تسمّح.

الحدث، وقد قال الدواني في شرح هياكل الشيخ السهروردي[١]: «الحقائق لا تقتنص من قبل الإطلاق العرفية؛ فإن أهل العرف إنما يصفون الألفاظ لما وصل إليه فهمهم من المعاني فربما لم يفهموا معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظًا، أو فهموه على غير ما هو عليه فأطلقوا عليه لفظًا مُطابقًا لما فهموه، لا لما هو عليه في الواقع، والعمدة هو البرهان والمتَّبع ما اقتضاه البيان والعيان». اهـ

فقول السائل: «والتخصيص في الأزل ممنوع» مبنيُ على فهم أنه من قبيل الأفعال وهو باطل؛ لأنه يلزم أحد أمرين: إما وجود المراد في الأزل أو تحقق الفعل بدون مفعول وهو غير معقول.

وقوله: إذ هو -أي التخصيص- تعليل لكون التخصيص ممتنعًا في الأزل يعني أن علة امتناع التخصيص في الأزل أن التخصيص يقتضي سبق الأولية ولا أولية في الأزل؛ لأن الأوليّة إنما تعقلُ بالزَّمان والأزل فوق الزَّمان كما سمعت، وقوله لأنه -أي التخصيص- من صفات الفعل. إلخ قد علمتَ ردّه، ومن ثَمَّ قال الشيخ يس[٢] في حواشي الصغرى: «إن إطلاق التأثير على صفة الإرادة تسُمّح أو تغليب».

---

(١) هياكل النور: كتاب في الحكمة للشيخ السهروردي، كثرت عليه الشروح والحواشي منها شواكل الحور في شرح هياكل النور للجلال الدواني، وشرح لمير غياث الدين منصور بن صدر الدين الحسيني الشيرازي، وغيرهما. والسهروردي هو: شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، كان فقيها شافعيّ المذهب أصوليا أديبا شاعرا حكيما متفننا نظارا لم يناظره مناظر إلا خصمه وأفحمه، فيلسوفا متضلعًا من العلوم الحكمية، له من المصنفات: «حكمة الإشراق»، «اللمحة»، «هياكل النور»، وغيرها. قال ابن خلكان «وكان يتهم بالانحلال والتعطيل»، أفتى جماعات من الفقهاء بقتله، وله شِعر رقيق حسن، ومنها القصيدة المشهورة: «أبدا تحن إليكم الأرواح: ووصالكم ريحانها والراح»، قتل في سنة ٥٨٧هـ.

(٢) العلامة الشيخ يس بن زين الدين بن أبي بكر بن محمد الحمصي العليمي، الإمام البليغ شيخ العربية المنطقي المتكلم المحقق البارع، ولد بحِمْص ورحل إلى مصر ونشأ بها، قرأ على الشهاب الغنيمي والشمس الشوبري، وتميز وفاق الأقران، وتصدر للتدريس في الأزهر الشريف، كان حليما متواضعًا كثير المال ينعم على الطلبة، وكانت كلمته مسموعة، له من المصنفات: «حاشية على المطول للسعد» و«حاشية على المختصر»، «حاشية على شرح التوضيح»، «حاشية على شرح الفاكهي لقطر الندى»، «حاشية على شرح التهذيب للخبيصي» وغيرها توفي سنة ١٠٦١هـ.

تذييل

في حواشي اليوسي على الكبرى: اختلفوا هل هذا التعلق نفسي للصفة أو إضافي أو وجودي في الأعيان. وعن السبكي أن التعلق على قسمين: صلاحي إن لم يكن المنسوب إليه موجودًا في الخارج وإلا فتنجيزي إن كان موجودًا، وأنه هل هو صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج إذ هو يرجع إلى معقول الإضافة وهذا مذهب المتأخرين، أو وجودي إذ التعلق مرجعه إلى صفات المعاني. اهـ

والعجب من الشيخ اليوسي ينقل هذا ولا يُزَيِّفه إذ لا يعقل كون التعلق وجوديًا؛ لأنه ليس ثَمّ إلا الصفة ومُتعلّقها، والتعلق أمر اعتباري والتعليل برجوعه إلى صفات المعاني لا يفيد لأنه إن أريد بذلك أنه نفس الصفة فبديهي البطلان؛ لأنه أمر زائد على معقول الصفة، وإن أريد الصفة باعتبار تعلقها فهذا لا يعقل من معنى التعلق، على أن رجوعه لنفس الصفة يبطله كون متعلق القدرة التنجيزي حادثا مثلًا؛ إذ يلزم عليه حدوث الصفة وهو رجوع لقول الكرامية[1] بحدوث صفاته تعالى وقد كُفِّروا بذلك.

---

(١) الكرامية فرقة تنسب إلى محمد بن كَرّام كان يزعم أن معبوده جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي العرش، ووصفه في بعض كتبيه بأنه جوهر، وذكر أن الله مماس لعرشه وأن العرش مكان له.

فائدة

أفعال الله تعالى المستندة إليه لا يدخلها الزمان، وتعقلنا الزمان فيها إنما هو لقصور علمنا لأنه تعالى منزه عن الزمان، فالماضي والحال والمستقبل كلٌّ حاضرٌ لديه، واختلاف ذلك بالنسبة إلينا لدخولنا تحت جريان الزمان وتغيراته، قال في الزوراء وشرحها[1]: «ثم إذا أمْعنْتَ النظر في كمال علمه وعظمة إحاطته بجميع الأشياء فقد علمت يقينًا أن التعاقب الواقع في الشؤون إنما هو باعتبار حضور ذلك الامتداد وغيوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطته -أي تحت حيطة الزمان- بالنسبة إلى أهل عالم الملك الذي بسبب مرور الزمان عليهم تتغير الأحوال وتتبدل عليهم الماضي والحال والاستقبال، وأما المراتب العالية عن الزمان كالعقول فلا تعاقب لحدود ذلك الامتداد بالنسبة إليها، لأنها غير واقعة تحت حيطة الزمان حتى تكون بعض حدوده بالنسبة إليها ماضيًا وبعضها حاضرًا وبعضها مستقبلًا بل جميع الحدود متساوية بالنسبة إليها متجاورة في الحضور لديها فما ظنك بأعلى شواهق العوالي ليس عند ربك صباح ولا مساء، إذ الصباح عبارة عن غيبوبة الليل وحضور النهار. والمساء عكسه وهو سبحانه منزه عن أن يغيب عنه شيء»، ثم بيّن ذلك بتشبيه فقال: «إذا أخذت امتدادًا مختلف الأجزاء في اللون كخيط أو خشبة ثم أمررته في محاذاة ذرة أو غيرها مما تضيق حدقته عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد الملون بالألوان المختلفة، أليس تلك الألوان متعاقبة متبادلة في الحضور لديها لضيق نظرها متساوية في الحضور لديك لقوة إحاطتك؟». اهـ

قال السائل: ودليل المستدل بحدوث العالم على وجود الله تعالى بأنه لو لم يكن له محدِث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساويًا لصاحبه راجحًا عليه بلا سبب وهو محال، عورض بالعدم إذ لا سبب له وهو مساوٍ للوجود راجحٌ عليه.

---

(١) رسالة «الزوراء» في الحكمة للجلال الدواني شرحها تلميذه كمال الدين محمد بن علي اللاري شرحًا ممزوجا سماه «تحقيق الزوراء».

أقول: اعلم أن المُدَّعى هو احتياج الممكن لمؤثرٍ خارج هو واجبُ الوجود، وتقرير الدليل هكذا: لو حدث الممكن بنفسه لترجّحَ أحدُ طرفيه على الآخر بلا سبب، والتالي باطل، فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو احتياجه في الوجود لخارج عنه؛ إذ لا واسطة بين وجود الشيء بنفسه وهو الوجود الواجب وبين وجوده من غيره وهو الوجود الإمكاني؛ أما بيان الملازمة فلأن الممكن ما تساوى طرفا وجوده وعدمه، فترجُّح الوجود على العدم لا بد أن يستندَ لخارج وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وأما التالي فبديهي البطلان، قال السيد في شرح المواقف: «الحكم بعد تصور الموضوع الذي هو إمكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجًا للسبب ضروري يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كَفتيّ الميزان إذا تساويا لذاتهما وقال قائل ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة بل مركوز في طباع البهائم أيضًا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مُرجحًا رجّحَه عليه فنفرت وهربت منه»[1]. اهـ

وأما تقرير المعارضة فهكذا: الممكن محتاج في عدمه إلى المؤثر لأنه لو انعدم بنفسه. إلخ، فيكون مُستندًا في عدمه أيضًا إلى السبب ولا يخفاك أن هذا هو عين[2] المدعى فلا يضر المعلل ذلك بل هو اعتراف من الخصم بمدعاه، فليس هذا من المعارضة في شيء فإنها على ما حققه النظّار إثبات السائل نقيض ما ادّعاه المعلل واستدلّ عليه أو ما يُساوي نقيضه أو الأخص من نقيضه، كأن يدعي المعلل لا إنسانية شيء ويستدل عليها فيعارضه السائل بإثبات إنسانيته أو إثبات ضاحكيته أو إثبات أنه زنجي، ودليل المعارض على ما قررناه أنتج عين[3] مدعى المعلل،

(١) شرح المواقف للسيد ١/ ٣٤٠.

(٢) في النسخة (ب) غير وهو تصحيف.

(٣) في النسخة (ب) غير وهو تصحيف.

فالصواب أنه ليس من قبيل المعارضة بل من قبيل النقض الإجمالي ومعناه أن يدعي السائل بطلان دليل المعلل مستدلًا بأنه جار في مُدّعى آخر مع تخلف ذلك المدعى عنه. وكل دليل هذا شأنه فباطل؛ لأن الدليل الصحيح لا يتخلف عنه المدعى؛ لأن المدعى لازم وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم؛ فإذا قال الفلسفي مثلًا مستدلًا على قدم العالم: العالم أثر القديم، وكل ما هو أثر القديم قديم. فللسُنيّ أن ينقضه بأنه باطل؛ لتخلف المدعى عنه في الحوادث اليومية لاعتراف الخصم بحدوثها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المستدِلَّ ادّعى احتياجَ الممكن في الوجود إلى السبب فنقض دليله بأنه جارٍ في طرف العدم فيكون مستندًا إلى السبب. والحال أن المستدل يقول إن العدم لا سبب له؛ لأن المؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيمتنع استناده إلى المؤثر؛ لأن الفاعل لا بد له من فعل، ومن فَعَل لا شيء لم يفعل شيئا.

فإن قلت: هل يصح أن يكون معارضة في المقدمة وهي الاستثنائية القائلة إن ترجح جانب الوجود على العدم بلا سبب[1] محال بأن العدم ترجَّحَ على الوجود في الزمان الأول قبل حصول الوجود بل العدم حينئذ أولى بالممكن والحال أنه بلا سبب، قلت: لما لم يبرهن عليها لم يصلح أن يكون معارضة فيها لأنه رجع لمنع المقدمة مع الاستدلال وهو غصب غير مسموع[2].

واعلم أن ما قررنا به المدعى ودليله ونقضه هو الموافق لما في شرح المقاصد، قال: «ومنها -أي ومن الشُّبه-: لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر لاحتاج إليه في عدمه لتساويهما واللازم باطل؛ لأن العدم نفي محض لا يصلح أثرًا والجواب: أن

---

(١) عبارة بلا سبب غير موجودة في النسخة (أ).

(٢) الغصب في قواعد البحث والمناظرة هو أحد أقسام المنع؛ فالمنع قد يكون منعا مجردا أو منعا مع مستند أو منعا مع دليل، والغصب هو هذا الأخير أي منع مقدمة الدليل على نفيها قبل إقامة المعلل للدليل على ثبوتها، سواء كان يلزم منه إثباتُ الحكم المتنازع فيه ضِمنًا أوْ لا. ومعنى كون الغصب غير مسموع أي غير مقبول في المناظرة عند المحققين لأن استدلال السائل على فساد الدعوى المعينة قبل إقامة المعلل الدليل عليها استيلاء على وظيفة المعلل، ووظيفة السائل المنع أو التسليم.

العدم إن لم يصلح أثرًا منعنا الملازمة لجواز أن يتساوى الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم إلى المؤثّر لعدم صلوحه بخلاف الوجود فإن المقتضى فيه سالم عند المانع وإن صلح أثرًا منعنا بطلان اللازم وهو ظاهر. وتحقيقه أنه وإن كان نفيًا صرفًا بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيًا صرفًا بمعنى أنه لا يضاف إلى ما يوصف بالوجود بل هو عدمٌ مضافٌ إلى الممكنِ الوجود؛ فيستند إلى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه إليه عند العقل حيث يحكم بأنه إنما بقي على عدمه الأصلي أو اتصف بعدمه الطارئ بناء على عدم علة وجوده مستمرًا أو طاريًا».[1] اهـ

وقد قرر الفخر في المحصل هذه الشبهة وجرى فيها على ما هو عادته من أنه في تقرير الشبهة أقوى منه في الانفصال عنها فقال: «لو افتقر ترجّح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود إلى مرجح وذلك باطل لأن المرجح مؤثر في الترجيح، والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده إلى المؤثر فإن قلت: علة العدم عدم العلة. قلت: هذا خطأ لان العليّة مناقضة للاعلية التي هي عدم، والعليّة ثبوتية فالموصوف بها ثابت وإلا فالنفي المحض موصوف بالصفة الموجودة وهو محال، ولأن العدم لا تميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولًا والجواب أن تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات في العقل محال»[2] انتهى كلام الفخر، ولا يخفاك أن دعوى البداهة في المقدمة المذكورة التي ابتنى عليها برهان أجل المطالب وهو إثبات الواجب قد يدعي الخصم عدم ذلك لوجود تطرق الشبهة إليها والنزاع فيها، فالحق ما أجاب به السعد في شرح المقاصد، ولأن نقيض العدمي لا يلزم أن يكوم وجوديًا، وعدم تمايز الأعدام ممنوع؛ فإنه قد اشتهر خلاف في تمايز

---

(١) انظر شرح المقاصد ١/ ١٢٥ طبعة دار المعارف النعمانية.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي ص ٧٦، ٧٧ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

الأعدام فإن أريد أنه ليس التمايز أمرًا متحققًا في الخارج أو ليست للعدمات أو المعدومات هوية عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع، وإن أريد أنه ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختص كل منها بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر فباطل؛ لأن عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس، وعدم الشرط منافٍ لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد.

وبما قررناه تعلم[1] الجواب عن السؤال وهو منع عدم استناد العدم لسبب.

قال السائل: وهو مساوٍ للوجود راجح عليه.

أقول: إن أريد برجحان العدم على الوجود عدم احتياجه للسبب واحتياج الوجود إليه وعلى هذا الحمل يكون المعنى على الإضراب الإبطالي، فالمعنى بل هو راجح إذ لا يصح على هذا الحمل الجمع بين المساواة والرجحان لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين فإن نقيض المساواة لا مساواة وهو مساوٍ للرجحان، وهذا الحمل مع ما بعده قد علمت جوابه وهو أن العدم أيضًا له سبب مرجح له على الوجود وهو عدم علة الوجود، وإن أريد برجحان العدم كونه أولى بالممكن لذاته فالمسألة خلافية.

قال في شرح المقاصد: «الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء لا أولوية لأحدهما على الآخر وقيل العدم أولى بالممكن جوهرًا كان أو عرضًا زائدا أو باقيًا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر وبحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر إلى تحقق جميعها، ورُدّ بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلة يستند عدمه إلى عدمها وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها»[2]. اهـ

(١) في النسخة (ب) يُعلم.

(٢) شرح المقاصد للسعد ١/ ١٢٧ ط دار المعارف النعمانية.

والحق قول الجمهور، ولذلك قال في شرح التجريد: «لا يتصور أولوية أحد طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته لأنه لو تحقق أولوية أحد الطرفين لذاته فإن لم يكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب، وإن أمكن لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أفحش عند العقل بالنسبة إلى ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أو لسبب فإن لم يَصِرْ ذلك الطرف أولى به لم يكن السبب سببًا، وإن صار يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو محال فلا بد لأولوية أحد طرفيه من مرجح غير ذاته». اهـ

وأما الفلاسفة فإنهم قالوا بأولوية العدم بالممكن من الوجود وأثبتوا به الحدوث الذاتي فإن الحدوث عندهم يطلق على الحدوث الذاتي وهو المسبوقية بالذات بالعدم، وهذا لا ينافي القدم عندهم فإن العالم مع كونه قديمًا عندهم حادث حدوثًا ذاتيًا ويطلق على المسبوقية بالزمان بالعدم وهذا مصطلح المتكلمين أيضًا، قال السّيد -قدس سره- في تعليقاته على شرح حكمة العين: «إن الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقًا ذاتيًا كما أن الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقًا زمانيًا؛ إذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فإن كان ذاتًا فهو الذاتي وإن كان زمانًا فهو الزماني». اهـ

واحتج ابن سينا[1] في إلهيات الشفاء على هذا المطلب بقوله: «للمعلول في نفسه أن يكون ليس[2]، وله عن علته أن يكون آيسًا -أي موجودًا- والذي يكون

---

(١) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف المشهور الملقب بالشيخ الرئيس صاحب التصانيف في الحكمة والمنطق والطب والطبيعيات وغيرها، صنف كتاب «الشفاء» في الحكمة، و«النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«القانون في الطب»، وغيرها، توفي سنة ٤٢٨هـ.

(٢) الأيس والليس عند العرب هما نقيضان أي الموجود والمعدوم وقد هجرت تلك اللفظتين، ومصطلح: «ليس» عند الفلاسفة أي المعدوم، ومعنى «أيس» أي الموجود، قال الكندي في رسائله الفلسفية ص ٢١٥: «يتضح لك أن اللهّ جل ثناؤه، وهو الانية الحق التي لم تكن ليس، ولا تكون ليسا أبدا، لم يزل ولا يزال أيس أبدا، وانه هو الحي الواحد الذي لا يتكثر بتة، وأنه هو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، والمتممة التي لا متمم لها، والمؤيّس الكل عن ليس». =

للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره، فيكون كل معلول آيسًا بعد ليس بعدية بالذات. اهـ ورده المحقق الدواني في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد بأن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما، كما أنه ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة.

ووجّه الملا ميرزاجان[1] كلام الشيخ الرئيس بأنه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه أنه اقتضى العدم حتى يمتنع أو أنه أولى له لانتفاء الأولوية الذاتية في الممكن، بل إنه لا يحتاج في عدمه إلى تأثير وإيجاد وخلق وجعل كما في وجوده لأن علية العدم للعدم ليست بالتأثير والإيجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود، فالعدم أولى للممكن لأجل هذا وأحق، ولا معنى للتقدم الذاتي إلا الأحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في إلهيات الإشارات في بيان القدم الذاتي.اهـ

قال: والجواب بأن العدم مراد كالوجود فهو بسبب لا يفيد.

أقول: تقدم تحقيق أن للإرادة تعلقًا واحدًا تنجيزيًا قديمًا، فإذا تعلقت بوجود الحادث فيما لا يزال فليست متعلقة بعدمه وإلا لزم تعلقها بالضدين. فكَوْن العدم مراداً في حال تعلق الإرادة بالوجود مشكل، فإن أريد التعلق الصلاحي القديم أيضًا بناءً على ما نقل سابقًا عن اليوسي فهذا قول واهٍ، والحاصل أنه إذا أجاب المعلل بعد ورود النقض عليه بأن للعدم سببا أيضًا وهو تعلق الإرادة به حينئذ

= وقال أيضا ص١٧٢: «الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات من ليس. وهذا الفعل بيّن أنه خاصة للهّ تعالى الذي هو غاية كل علة، فان تأييس الايسات عن ليس، ليس لغيره».

(١) حبيب الله بن عبد الله العلوي شمس الدين المعروف بميرزاجان الشيرازي، فقيه هندي حنفي وعالم مشارك في العلوم أصله من شيراز، له «الأنموذج في الفنون»، «حاشية على الإشارات لابن سينا»، «حاشية على شرح حكمة العين»، «حاشية على شرح قطب الدين الرازي لمطالع الأنوار في المنطق»، «حاشية على شرح عضد الدين الإيجي لمنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل»، وغيرها توفي سنة ٩٩٤هـ.

فيكون له مرجح عند الوجود في الزمان السابق على الوجود -وهو زمن العدم- فهذا الجواب غير مفيد ولكن عدم إفادته لعدم صحته في نفسه؛ فإنه مبني على أن للإرادة تعلقًا بالعدم، والكلام مفروض وجارٍ في حال تعلقها بالوجود، وهي والحالة هذه لا تعلق لها بالعدم رأسا إذ لو تعلقت به بدل الوجود لاستمرّ، أو مع الوجود لزم الجمع بين الضدين وهو محال، بل علة العدم هي عدم علة الوجود كما تبين سابقا، وحيث كانت علة الوجود هي تعلق الإرادة بالوجود فلتكن علة العدم هي عدم تعلق الإرادة بالوجود فعدم صحة هذا الجواب هو ما قلناه لا قول السائل: «إذ هو مبني على الموجد المريد وهو محل النزاع»؛ فإن فيه تسليم صحة تعلق الإرادة بالعدم حال تعلقها بالوجود، ثم مع ذلك هو غير مستقيم في نفسه لأن المقصد من هذا البرهان إثبات احتياج الممكن إلى موجِد، وأما كونه مريدًا أو موجبًا أو غير ذلك من بقية الصفات المطلوب إثباتها فلها دلائل أُخَر، ولا يستفادُ من هذا الدليل سِوَى ما قُلْنَاه؛ وإلا لو كان هذا الدليل مُثبتا للموجِدِ المريد لما احتاج المتكلمون للاستدلال بعد ذلك على ثبوت الإرادة، ثم ما المراد بالنزاع؟ إن أريد بيننا وبين الفلاسفة فهم أيضًا معترفون بوجود الإله المريد وإن خالفونا في المعنى المسمى بالإرادة، والقول بالإيجاب لا ينافي الاختيار عندهم؛ فإنهم مثبتون له القدرة وجعلوها عبارة عن كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ومقدم الشرطية الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة إلى وجود العالم دائم[1] اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما، ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار، ككون العاقل -ما دام عاقلًا- يغمض عينيه كلما قَرَّبَ إِبْرَة من عينه يقصد الغمز فيها من غير تخلف؛ مع أنه إنما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار. هذا هو معنى الاختيار عندهم، وإن أريد النزاع بيننا وبين غير

---

(١) من قوله ومقدم الشرطية الثانية حتى قوله.دائم اللاوقوع ساقط من النسخة (ب).

الفلاسفة فجميع المِلّيين متفقون على ثبوت الإرادة له -تعالى- كما تقدم، وإن اختلفوا في معناها، وإن أريد محل النزاع بيننا وبين من ينفى الصانع رأسًا كالطبائعية والدهرية فليس النّزاع حينئذ في إثبات الإله المريد ونفيه، بل إثبات ذات الإله ونفيه،[1] على أنهم ليسوا أهلًا للنزاع؛ فإن أحدًا من العقلاء لم ينتحل هذا المذهب إلا هذه الشرذمة الخارجة عن طور العقل[2]، فإن بديهة العقل قاضية بإبطال وجود الأثر بدون مؤثر حتى إن ذلك مركوز في طبيعة البهائم؛ فإنها إذا سمعت صوت خشبة خلفها نَفَرَت وأسرعت والتفتت خلفها لتنظرَ الصادر عنه هذا الفعل ولله درّ[3] القائل:

فواعجبًا كيف يعصى الإلهُ ... أم كيف يجحده الجاحدُ؟

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه الواحد

اللهم ألهمنا حقائق العرفان، وأفض علينا سوابغ الإحسان، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتبه مؤلفه الفقير حسن بن محمد العطار غفر الله له الأوزار وحشره في زمرة الأبرار بمنه وإحسانه في منتصف شهر شعبان ١٢٣٠هـ.

قال الناسخ: انتهى ما نُقِل من نسخةٍ نُقِلت من خطِّ المُؤلّف، ونَقل فيها عن الشيخ ثُعيلب[4] أنه قال لما سمعه: قَلّ أن يوجد مثله يجيب بمثل هذا.

---

(١) عبارة: بل في إثبات ذات الإله ونفسه ساقطة من النسخة (ب).

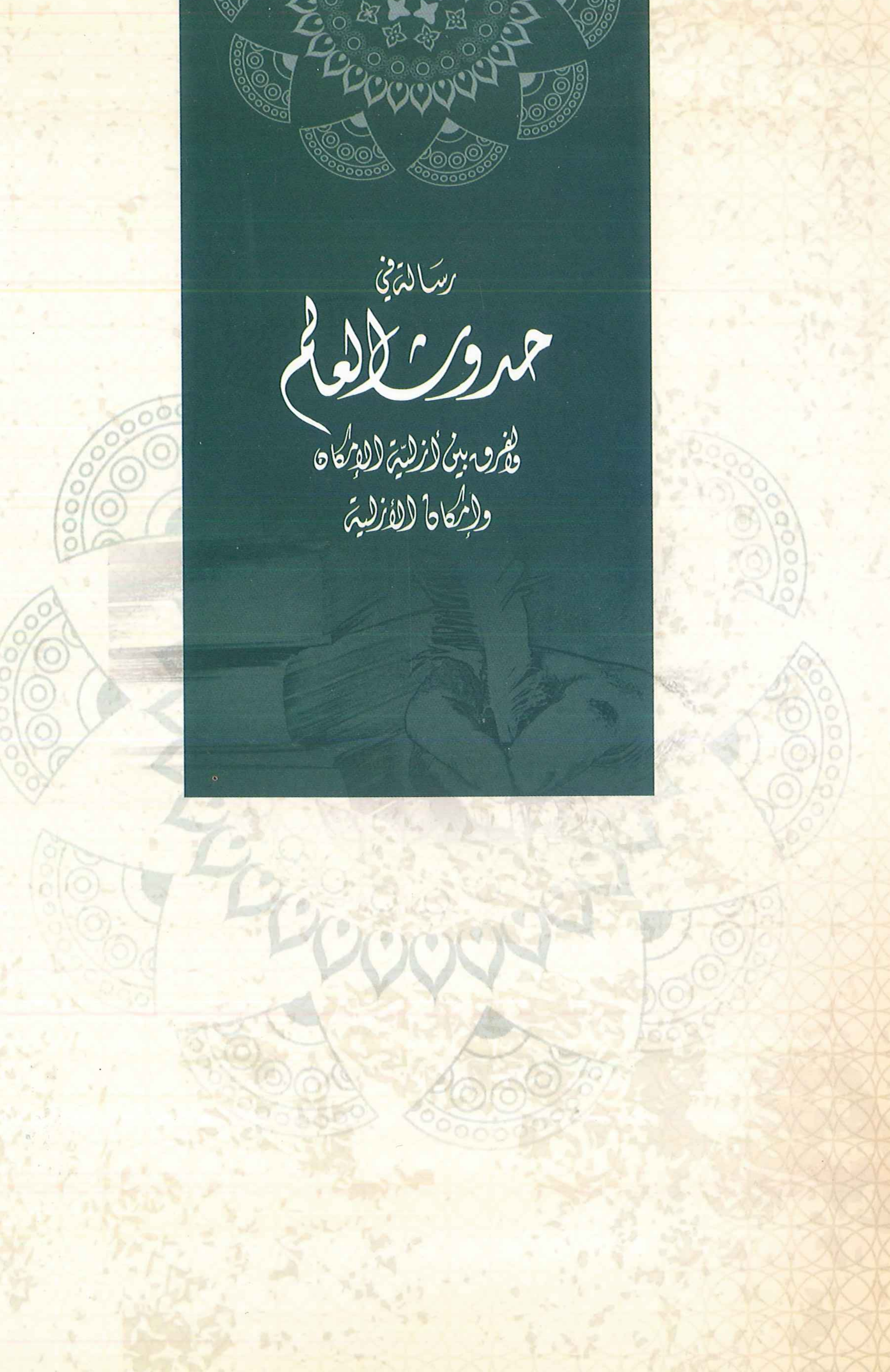
(٢) في النسخة (أ) العقلاء.

(٣) في نسخة (أ) ولله قول القائل.

(٤) هذا من ثناء الأستاذ على تلميذه، والشيخ على طالبه فالشيخ ثعيلب هو ثعيلب بن سالم المصري الشهير بالفشني، ولد سنة ١١٥٠هـ، وأخذ عن العلامة العزيزي، والعلامة العشماوي، والعلامة الجوهري، وهو من شيوخ الشيخ حسن العطار، كان ضريرا، توفي سنة ١٢٤١هـ.



فهرس


رسالة في
حدوث العالم
والفرق بين أزلية الإمكان
وإمكان الأزلية